

Università degli Studi di Firenze

Dipartimento di Studi Storici e Geografici

Dottorato di Ricerca in Studi Storici
per l'Età Moderna e Contemporanea
Tesi di Storia Moderna (M-STO/02)
XXII ciclo

Dall'assedio del Ghetto al ritorno del Papa (1793-1800):
culture e pratiche tra ebrei e cristiani

Dottoranda
Manuela Militi

Tutor
Prof Renato Pasta

Coordinatrice
Prof.ssa Simonetta Soldani

Tutor
Prof. Rolando Minuti

Sommario

Introduzione

pag. 5

Capitolo I
Gli «altri» ebrei del papa: le Università israelitiche

dello Stato della Chiesa nel Settecento	»	15
1. Gli ebrei del papa	»	16
1.1 Le imposizioni esterne: «les carrières» e il cappello giallo zafferano.		
1.2 L'ordinamento interno dei «cammini» ed il prelievo fiscale		
1.3 Il Settecento: un secolo di cambiamenti		
2. Ferrara	»	42
2.1 Il periodo francese (1796 – 1799)		
3. Ancona	»	56
4. I ghetti della «Legazione di Urbino»	»	61
Capitolo II		
Il Ghetto: lo spazio e i suoi abitanti	»	68
1. Spazi e territorio	»	69
1.1 Qualche grafico sugli immobili del Ghetto		
1.2 «Fatta la legge trovato l'inganno»: lo ius gazzagà		
2. Istituzioni, economia e società del Ghetto	»	93
2.1 I poteri dell'Università: la Congrega dei Sessanta e i Fattori		
2.2 Le Confraternite e le Scuole		
2.3 Le «gabelle speciali» degli ebrei		
2.4 Tra carretti e botteghe, osterie e caffè		
2.4.1 Il mondo del lavoro		
2.4.2 Le relazioni interpersonali		
3. Ritualità e pratiche	»	128
3.1 Dalla nascita alla morte: circoncisione, matrimonio e sepoltura		
3.2 Da Yom Kippur a Purim: pentimento e sfrenatezza		
Capitolo III		
Dall'assedio del Ghetto alla caduta della Repubblica romana (1793 – 1799)	»	140
1. Roma e gli ebrei alla vigilia della Repubblica (1793-1798)	»	140
2. Roma repubblicana: fuori dal Ghetto!	»	156
3. Arrivano i Francesi: il popolo insorge (25 febbraio 1798)	»	162
4. La vita della comunità nella Repubblica romana	»	164
4.1 Incettazione e aggio: due ottime fonti di guadagno		
4.2 «Pecunia non olet». Ebrei, cristiani e Beni Nazionali		
4.3 La Guardia Nazionale		
5. Tra napoletani e francesi (27 novembre 1798 – 15 dicembre 1798)	»	185
5.1 Il preludio all'invasione: Roma 12-27 novembre 1798		
5.2 Di nuovo in Ghetto: i Napoletani a Roma (27 novembre 1798)		
5.3 La fuga del re di Napoli da Roma (11 dicembre 1798)		
6. 15 dicembre 1798. Torna la Repubblica	»	200
6.1 Qualcosa è cambiato. Tasse sul grano e approvvigionamenti militari		
7. L'ebreo giacobino e l'insorgente cristiano: Pellegrino Ascarelli e Gioacchino Savelli detto Cimarra	»	206
Capitolo IV		
Il ritorno degli antichi simboli: la croce e lo «sciamanno»	»	213
1. Fine della Repubblica: la città «restaurata» (3 ottobre 1799)	»	213
2. Il ripristino del «segno»	»	226

Conclusioni	»	232
Bibliografia	»	236

Abbreviazioni

ASR: Archivio di Stato di Roma

TCdG: Tribunale Criminale del Governatore

TCdS: Tribunale Criminale del Senatore

TCdV: Tribunale Criminale del Vicario. Ufficio 30 etichetta verde

GdS: Giunta di Stato (1799-1800)

Rep. Rom: Repubblica Romana 1798-1799

Pretura atti civili: Repubblica Romana (1798-1799). Preture atti civili

Alta Pretura: Repubblica Romana (1798-1799), Alta Pretura,

Trenta Notai Capitolini: Archivio dei XXX Notai Capitolini (1447-1889)

Camerali II Ebrei: Archivio della Reverenda Camera Apostolica, Camerali II, Ebrei (1634-1870)

Misc. Pol. Ris: Miscellanea di carte politiche e riservate

Brogliardo S. Angelo: Presidenza generale del censo, Catasto Urbano di Roma, Brogliardi, Rione XI S. Angelo

ASCER: Archivio Storico della Comunità Ebraica di Roma

Uni. EdR: Università degli Ebrei di Roma

Amm. Cont: Amministrazione contabilità e fisco

RR: Repubblica Romana

BAV: Biblioteca Apostolica Vaticana

Cod. Vat. Lat: Codici Vaticani Latini

CCP: Collezione di Carte pubbliche, proclami, editti, ragionamenti ed altre produzioni tendenti a consolidare la rigenerata Repubblica Romana, Roma, per il cittadino Luigi Perego Salvioni, 1798-1799, Anno I e II della Repubblica romana, 5 tomi

Bullarium romanum: Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum. Taurinensis editio locupletior facta. Collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a s. Leone Magno usque ad praensens, cura et studio Aloysii Tomassetti, poi Collegii adlecti Romae virorum s. theologiae et ss. canonum peritorum, Augustae Taurinorum. Seb. Franco, H. Fory et Henrico Dalmazzo editoribus poi A. Vecco et sociis, tomi XXIV, 1857-1872.

Introduzione

Nell'ambito della vasta produzione di studi sulle comunità ebraiche italiane è interessante notare come l'istituzione del Ghetto venga considerata una sorta di spartiacque temporale che mette in evidenza un prima e un dopo, quasi che quest'ultimo, per contrapposizione, obliasse lentamente quel mondo che si era realizzato grazie agli scambi tra ebrei e cristiani.

Per il medioevo e i primi decenni dell'età moderna gli studiosi, nel condurre le loro ricerche sulle città dove numerosi furono gli ebrei, hanno rilevato come, nonostante una posizione subordinata nella società dovuta a questioni religiose, la presenza di molti di loro rivestì un ruolo fondamentale tanto nella cultura quanto nella politica, tanto nel commercio quanto nell'artigianato, dando vita ad un mondo comune. Dalla seconda metà del Cinquecento, con l'avvio della creazione dei Ghetti, gli studiosi hanno, invece, posto in rilievo gli elementi di contrasto e di pregiudizio con cui gli ebrei si scontrarono «in un mondo di cristiani». Questo diverso approccio ha talvolta fatto emergere un quadro degli scambi tra le due comunità poco dinamico, perché ingabbiato in uno schema che tende ad analizzare i rapporti tra ebrei e cristiani più alla luce della separazione che non dell'interazione.

Innovativa e più interessante si presenta la posizione di Corrado Vivanti che curando i volumi degli Annali della Storia d'Italia dedicati agli ebrei, si è posto come obiettivo una lettura diversa della storia degli ebrei in Italia, rispetto all'opera di Milano nella quale venivano evidenziati le differenze ed i contrasti. Ha scritto Vivanti che «un tratto caratteristico sembra riemergere costante: la tendenza a forme di coesistenza senza gravi urti, anzi spesso a relazioni e a scambi fecondi fra gli ebrei e la popolazione circostante, quando non intervengano ad impedirlo tensioni di carattere eccezionale [...] Vi furono certamente attriti e contrasti, ma le differenze non sembra siano state in generale tali da precludere una convivenza» ed esortava a considerare la storia degli ebrei in Italia come «una pagina chiarificatrice della stessa storia d'Italia».

Gli studi sugli ebrei italiani nel Settecento, purtroppo, non hanno ancora raggiunto un livello di completezza tale da poter tracciare un bilancio complessivo dei problemi che il secolo dei Lumi e della Rivoluzione pone. Ma, nonostante ciò, possiamo sostenere che durante tutto il XVIII secolo, le relazioni fra ebrei e cristiani furono in continua evoluzione, all'interno di una mediazione fatta di accordi e negoziati, sempre diversa a seconda dei diversi contesti. Questo fa sì che la realtà ebraica, anche negli Stati in cui verteva in condizioni gravose, non si configurò mai come chiusa e impossibilitata a comunicare con l'esterno, sino a diventare marginale o, addirittura, periferica. Nello studio delle comunità ebraiche in rapporto alle società con cui interagirono, il binomio isolamento/esclusività e «insularità» come caratteri inscindibili di una minoranza, ha finito per creare uno schermo che non ha consentito di cogliere appieno la complessità degli scambi e delle interazioni quotidiane.

Se il panorama storiografico sull'ebraismo italiano nel Settecento appare incompleto, la situazione degli studi sulla Comunità romana è a dir poco sconsolante. A tutt'oggi non è stato ancora scritto un libro che affronti, in maniera esaustiva, il tema del Ghetto di Roma nel secolo XVIII, nonostante la copiosa e interessante documentazione.

Tra i lavori che rientrano in un'interpretazione storiografica tesa a ricostruire la storia degli ebrei romani alla luce del pregiudizio e delle vessazioni si inseriscono i volumi di Natali, Rodocanachi e Milano.

Ettore Natali nella sua opera, indulgiando nel particolare e nell'aneddotico, ha letto la storia degli ebrei di Roma come il passaggio da uno stato di costrizione, vissuta sotto il governo dei papi, al raggiungimento di una equiparazione avvenuta con la presa di Roma da parte delle truppe italiane. Non a caso il suo scritto è dedicato al principe Maffeo Colonna di Sciarra, deputato al Parlamento. Dal canto suo, Emmanuel Rodocanachi ha ricostruito le relazioni tra

la Santa Sede e gli ebrei attraverso l'emanazione delle bolle papali. Lo studio, che ha operato una lettura di tipo istituzionale dei rapporti tra le autorità ecclesiastiche e l'Università ebraica, risulta estremamente utile per delineare le alterne politiche che i pontefici attuarono, nel corso dei secoli, verso questa. L'autore ha concluso la sua analisi con il pontificato di Benedetto XIV (Prospero Lambertini 1740-1758) e non ha considerato l'«Editto sopra gli Ebrei» (1775) emanato da Pio VI (Giovanni Angelo Braschi 1775-1799) perché non si trattò di una bolla, bensì di un documento ufficiale che ripristinava tutte le precedenti disposizioni che avevano ad oggetto gli ebrei.

Di altro spessore sono gli studi che Attilio Milano ha dedicato agli ebrei di Roma. Essi presentano un solido impianto scientifico, inoltre, «Il Ghetto di Roma» mostra la novità di un approccio storico-economico. Tuttavia, anche gli studi di Milano, come le opere precedenti, tendono a far prevalere nel proprio impianto l'elemento di pregiudizio, di differenza e di sfruttamento economico. Nella «Storia degli ebrei in Italia», dove si passa da toni sfumati a toni più accesi per quel che riguarda la vessazione degli israeliti, si assiste ad un ulteriore passaggio come rileva acutamente Giovanni Levi che mette «in risalto le differenze come riaffermazione e ritrovamento di un gruppo umano decimato e stremato dalla tragedia della Shoà».

Nell'ambito delle pubblicazioni sulla comunità ebraica di Roma nel XIX secolo, quella di Abraham Berliner, docente di filosofia, è sicuramente la più innovativa e merita di essere considerata. Questi, infatti, senza negare o sottovalutare una realtà di sottomissione sociale, più o meno pressante e presente a seconda dei secoli, si è fermato a considerare anche gli elementi di coesione che caratterizzarono i rapporti con i cristiani, fornendo così un quadro più variopinto del mondo ebraico romano. La sua opera ha preso le mosse dal pensiero di Leopold Zunz e degli intellettuali tedeschi ebrei che collaborarono alla rivista da lui fondata agli inizi dell'Ottocento. Il lavoro, infatti, oltre a non enfatizzare più l'aspetto pregiudiziale, si caratterizza per una particolare attenzione alle fonti, annoverandosi tra le prime opere di storiografia ebraica.

Fu a partire proprio dal XIX secolo che una parte dell'élite intellettuale ebraica cominciò a riflettere sulla necessità di sottoporre la storia del «popolo eletto» ad analisi scientifica. Prima di allora, era stato un ugonotto francese, Jacques Basnage a scrivere sulla storia degli ebrei, agli inizi del Settecento. La lettura dell'opera, come ha affermato Yerushalmi, è oggi assolutamente inutile, perché manca di ogni rigore scientifico ed è costruita attorno al concetto tipicamente cristiano della necessità di una conversione finale di tutti gli ebrei.

Renzo De Felice ha proposto una linea interpretativa diversa dell'esperienza storica ebraica in Italia: egli ha considerato il triennio francese in Italia (1796 - 1799) come un passaggio fondamentale per le comunità ebraiche per il formarsi di una loro coscienza nazionale. Posizione questa che aveva assunto per la prima volta in uno studio sugli ebrei di Roma durante la Repubblica romana (1798 - 1799), per poi allargarne la visione alla Penisola, inserendo l'ebraismo di fine Settecento in un'ottica risorgimentale.

Tra gli studi condotti da De Felice a metà degli anni Cinquanta sugli ebrei romani durante il triennio e l'apparizione di un nuovo articolo sullo stesso tema sono trascorsi ben quarant'anni circa. L'argomento è stato ripreso da Andrea Damascelli che ha operato un cambio di prospettiva, delineando il panorama della Roma repubblicana dall'esperienza del «Ghetto».

Percorrendo la strada proposta da Corrado Vivanti e accogliendo l'invito di Giovanni Levi per uno studio in cui prevalga il punto di vista degli ebrei, l'obiettivo della presente ricerca è stato quello di analizzare il mondo ebraico nell'ultimo decennio del XVIII secolo, a partire dai suoi uomini e dalle sue donne. Singoli individui, o gruppi, si è cercato di coglierne la mentalità ed il ruolo che ebbero nella società. Ruolo che non fu assolutamente di secondo piano, rispetto a quello dei cristiani, ma che contribuì all'elaborazione di una mentalità che

accomunava entrambi. Anche nei momenti di scontro, caratterizzati dalla distinzione dell'ebreo perché «altro» e dalla violenza dei cristiani verso gli ebrei, si ritrovano tracce di una comune appartenenza allo stesso mondo.

Si è scelto di considerare il periodo che va dall'assedio del Ghetto del 1793, al rientro del nuovo pontefice Pio VII, dopo l'esperienza repubblicana, nel 1800. Gli anni presi in esame, che coprono un arco di tempo inferiore al decennio, furono densi di avvenimenti importanti. Ciò che stava accadendo in Francia ebbe conseguenze anche, e non solo, su Roma. Il clima di instabilità che andava avvolgendo la città cominciava a minare le basi di un equilibrio che si era costituito nel lungo periodo tra ebrei e cristiani, parallelamente, però, continuava la vita di tutti i giorni a scorrere come sempre, salvo alcuni episodi sintomatici di una trasformazione che si preannunciava.

L'arrivo della Repubblica inferse un brusco cambiamento alla realtà di quegli uomini e di quelle donne, segnandoli profondamente. La società di cui facevano parte cominciò a vacillare, così la mentalità che li connotava cominciò a mostrare i primi segni di un cambiamento. Lo studio degli ebrei romani permette di cogliere tale cambiamento sia all'interno del loro mondo, che in relazione a quello dei cristiani.

Per tentare di comprendere questa trasformazione ci si è avvalsi della metodologia e degli strumenti propri della storia delle mentalità, i cui fondatori e teorici sono stati gli storici francesi March Bloch e Lucien Febvre. Confortati in questa scelta anche dalle parole di Le Goff che, nella sua prefazione all'«Apologia della Storia», propone un «ritorno a Bloch» e dall'aver fatta propria l'idea dei due grandi studiosi che i fatti storici hanno un carattere psicologico, cioè mentale.

Oggetto della ricerca sono stati gli uomini, intesi come sola «realtà concreta», «gli uomini, costruiti dai mille legami sociali che li tengono insieme, il risultato di mille realtà sociali che li alimentano. Gli uomini, che nel loro essere sociali fondano la loro unità».

Per tentare di cogliere gli ebrei e le ebrei del Ghetto in tutti i loro molteplici aspetti l'analisi si è sviluppata attraverso una disamina sociale, economica, culturale e religiosa. Un'attenzione particolare è stata rivolta sia alle dinamiche interne al mondo ebraico, sia alle interazioni tra ebrei e cristiani, che avvenivano attraverso scambi economici, relazioni di amicizia, manifestazioni di scherno o di odio e ancora, attraverso pratiche consuetudinarie che si consolidarono con la partecipazione a feste, cerimonie e a situazioni di vita quotidiana. Insomma, si è cercato di mettere in luce quali furono sia le affinità che accomunavano gli ebrei ai cristiani, sia le differenze che li separavano, in quanto facce di una stessa medaglia: la società della Roma di fine Settecento.

Per comprendere «questi fenomeni di mentalità» è stato necessario assumere uno «sguardo interno», e quindi, immergersi nei vicoli, nelle piazze, nelle strade, tra le botteghe e i cortili dove essi vivevano; ascoltarne le voci, coglierne i gesti, studiarne la vita materiale:

Per non cadere, però, in una astratta e indifferenziata visione si è tenuto sempre presente il contesto nel quale tutti gli abitanti di Roma, non solo gli ebrei, si muovevano. Ad esempio, il tentativo di assalto del Ghetto del 1793 aveva sì origini lontane che fecero riemergere una mentalità anti ebraica radicata, ma fu generato da un «evento» preciso, l'uccisione di Bassville, che a sua volta si inseriva in un clima di violenta propaganda antirivoluzionaria portata avanti dalla Chiesa di Roma; tutte queste varianti agirono, come spinte e contropinte, sui sentimenti degli uomini e delle donne e, per cercare di comprenderli, non si può prescindere da nessuna di queste.

Scriveva Bloch nell'*Apologia della Storia* che la storia studia gli uomini nel tempo e che il gioco del rapporto tra questi due termini è fondamentale per tentare di comprendere il passato e che l'uno ha bisogno dell'altro per legittimarsi.

I problemi che un tale approccio porta con sé sono molteplici, ed uno dei maggiori risiede proprio nell'utilizzo delle fonti che sono di diversa natura e divise in vari fondi archivistici.

Processi per reati di tipo criminale: furti, truffe, violenze, omicidi; suppliche, censimenti, atti notarili, registri di conti, brogliardi catastali sono tra le tipologie di documenti più esaminate nel corso del lavoro e di una buona parte di esse ne è stato fatto un uso di tipo indiretto, uso necessario quando si conduce uno studio di mentalità. Quindi non ci si è limitati alla lettura del documento, rispettando le finalità per il quale esso era stato prodotto, ma si è tentato di «leggere» dentro il documento quello che ad una analisi di tipo esclusivamente filologico non appare.

Un processo ci racconta non solo di una causa per un reato, ma ci fornisce informazioni sull'ambiente da cui provengono imputato e testimoni, sulle loro amicizie e sui loro rapporti; le testimonianze, oltre che raccontarci il punto di vista del teste, ci rimandano i gesti, le pratiche e i sentimenti degli uomini e delle donne appartenenti ad una società; le relazioni dei birri e le domande dei giudici ci svelano il punto di vista del potere e infine le accuse che, al di là della loro maggiore o minore gravità, svelano un universo emozionale fatto di rabbia, rancore, odio, invidia. Le suppliche raccontano la vita quotidiana con le sue miserie, le sue astuzie, le sue furbizie, ma anche con la tragicità che comporta spesso il vivere in quel mondo. Le serie di conti evidenziano, da una parte, il peso del prelievo fiscale, dall'altra, la forza di una famiglia o di una società commerciale. Le doti, registrate negli atti notarili, ci consentono di cogliere le strategie messe in atto dai clan per consolidare le loro ricchezze o fornirsi di nuove alleanze, ma, se opportunamente incrociate con altre fonti, ci possono raccontare anche storie di amore o di violenza. Un brogliardo catastale ci mostra dove abitavano le persone, ma unito ad ulteriori informazioni finisce per restituirci una divisione sociale su base topografica: i ricchi, come sempre, abitavano in zone migliori dei poveri, anche nel Ghetto.

Queste operazioni si possono praticare avendo la consapevolezza che i documenti non sono «oggettivi», ma che in ogni documento è presente la mediazione di chi lo ha scritto e questa mediazione agisce a vari livelli e presenta vari volti.

Prima di tutto, può essere quella del potere intenzionato, magari, a lasciare dietro di sé solo determinate e precise tracce, come nel caso dei documenti della Repubblica romana, di cui una parte importante fu bruciata dai suoi stessi funzionari, temendo di dover rispondere del loro operato davanti ai tribunali del restaurato governo; in un procedimento penale ci si trova di fronte alla mediazione del cancelliere che doveva trascrivere il testo di un interrogatorio e che a sua volta «interpretava» le risposte, non limitandosi a riportarle fedelmente; vi è, infine, la mediazione di chi scriveva una supplica al fine di ottenere uno sconto sulle tasse, o la restituzione di un bene sequestrato, presentando, a tale scopo, una situazione ben più disastrosa di quanto non fosse nella realtà. I documenti, dunque, vanno sempre opportunamente «interrogati», al di là della loro primigenia funzione, e sottoposti ad una seria critica, senza accoglierli passivamente, ma senza forzarli per fargli dire quello che non possono.

Per riassumere queste brevi righe si potrebbe dire che ci si è mossi alla ricerca dei rapporti sociali, culturali, economici ed anche di mentalità che costituivano la vita degli uomini e delle donne della Comunità ebraica di Roma alla fine del Settecento, considerandoli come parte integrante e costitutiva di quella società. Si è tentato, inoltre, di cogliere i momenti di incontro, ma anche di scontro con i cristiani, gli aspetti dell'alterità che gli era stata imposta dall'esterno, il tutto a livello, non di rapporti istituzionali, quindi alti, ma di rapporti sociali, dove spesso la pratica comune, l'amicizia o l'inimicizia, insomma, gli elementi del quotidiano si rivelavano molto forti, travalicando le decisioni prese tanto dal Governo del Papa, che dall'Università degli Ebrei.

Capitolo I

Gli «altri» ebrei del papa: le Università israelitiche dello Stato della Chiesa nel Settecento

In questo primo capitolo si tratterà delle comunità ebraiche presenti nello Stato della Chiesa, in relazione a quella di Roma, cercando di evidenziarne gli aspetti comuni e quelli di diversità, oltre a tracciarne una breve storia, con particolare attenzione al XVIII secolo.

Nel Settecento erano presenti sul territorio pontificio undici ghetti, escluso quello di Roma, nelle città di Avignone, Carpentras, L'Isle de Venisse, Cavaillon, Ancona, Ferrara, Urbino, Pesaro, Senigallia, Cento e Lugo.

La formazione di questi ghetti ebbe origine a partire dalla bolla di Paolo IV nel 1555, con diverse modalità di tempo e di luogo: dopo quello di Roma (1555), il primo ghetto ad essere istituito nello Stato della Chiesa fu quello di Ancona nel 1569, gli ultimi furono quelli di Lugo e Cento nel 1639 che rientravano all'interno della sfera di influenza della Comunità di Ferrara e di cui quindi non si tratterà. Oltre questi spazi di vita segregata istituzionali, una presenza ebraica, più o meno stanziale, non scomparve del tutto nei piccoli paesi. Sparuti nuclei familiari si ritrovavano, ad esempio, nei paesi attorno a Roma con una frequenza più o meno continua sul territorio.

Indipendentemente dalla distanza dalla capitale, tutte queste comunità erano legate con un doppio filo a quella di Roma. Esisteva, infatti, un legame di tipo istituzionale tra potere centrale ed autorità comunitarie, ed un altro che nasceva dalla rete di relazioni commerciali o private tra le comunità. Tuttavia, un dato fondamentale da cui non si può prescindere per comprendere le dinamiche che animavano questi rapporti è quello della subordinazione fiscale che si era costretti a subire verso l'Università degli ebrei dell'Urbe. Gli ebrei non romani erano, infatti, costretti a condividere l'onere finanziario di alcuni tributi che riguardavano nello specifico solo quelli della capitale, come ad esempio la tassa detta «Agone e Testaccio», o quella detta «Casa dei Catecumeni». Questa costrizione portò alla nascita di malcontenti in seno alle singole comunità in concomitanza di crisi economiche, originate da eventi locali o internazionali. Generalmente questo malcontento non assunse la forma della rivolta di popolo, come poteva accadere tra i cristiani, ma trovò la sua espressione più comune nella supplica che l'intera comunità indirizzava, in prima istanza al potere locale, quindi al legato pontificio, elemento di congiunzione tra la periferia ed il centro, infine direttamente al pontefice. Solo in casi eccezionali si arrivava ad inviare una delegazione a Roma.

La produzione storiografica riguardante i ghetti dello Stato Pontificio è ancora a tutt'oggi largamente insufficiente e priva di una visione d'insieme. Questa carenza si fa ancora più marcata per il XVIII secolo, per il quale si trovano o monografie datate, o articoli pubblicati su riviste, dove però la realtà degli ebrei nel Settecento è poco approfondita.

La storia dei ghetti pontifici è ancora tutta da scrivere, sia nelle sue relazioni interne, di vita quotidiana, di pratiche e culture, sia nelle relazioni istituzionali con il potere papale, sia, soprattutto, nei rapporti che queste comunità intesevano con le altre comunità ebraiche, ma anche con quelle cristiane dentro e fuori dallo Stato della Chiesa.

Data questa scarsità di studi, in questo capitolo si è scelto di trattare in maniera più specifica solo di alcune comunità presenti nei territori del papa: quella di Avignone e del Comtat Venaissin, di Ferrara e di Ancona. Alle altre comunità si dedicherà un paragrafo comune.

1. *Gli ebrei del papa*

La presenza ebraica ad Avignone e nel Comtat Venaissin si fa risalire all'epoca della romanizzazione della regione che si trova immediatamente a nord della Durance. Tuttavia, fino al X secolo, le notizie su questa presenza, che si possono ricavare dai documenti inerenti al periodo, sono piuttosto deboli.

Solo a partire dal XII secolo si hanno prove certe di un insediamento ebraico ad Avignone, ma è plausibile che ve ne fossero anche in altre zone della regione. Nel XIV secolo, nella contea di Provenza, non si trovavano luoghi di una certa importanza che non annoverassero una presenza ebraica. A ragione, si può dire lo stesso per i territori a nord della Durance, che nel XII secolo venivano indicati con il nome di marchesato di Provenza, più tardi conosciuti come Comtat Venaissin.

Le terre del Comtat Venaissin passarono di diritto al pontefice con il trattato di Parigi del 1229, in base al quale il conte di Tolosa, Raimondo VII, cedeva i suoi titoli a Gregorio IX. Nonostante questo trattato, fu solo nel 1274, a seguito dei negoziati, iniziati nel 1272, tra il re di Francia Filippo III e il pontefice Gregorio X, che il Comtat entrò a far parte dello Stato della Chiesa. Avignone, invece, divenne uno dei possedimenti del pontefice nel XVI secolo, con un percorso più articolato, rispetto al Comtat Venaissin.

Nel 1316, Giovanni XXII spostò la residenza papale, già fissata in Francia, ad Avignone, sotto il dominio degli Angiò, duchi di Provenza e re di Napoli. Nel 1348, Clemente VI acquistò da Giovanna di Provenza, per 80.000 fiorini d'oro, i diritti sulla città che passò anch'essa a far parte dei territori pontifici.

Gli ebrei presenti nei territori del Comtat e nella città di Avignone, vennero da quel momento designati come «ebrei del papa» e, al pari degli ebrei romani, dovettero sottostare alla volontà del Vicario di Cristo e alle sue leggi.

1.1 *Le imposizioni esterne: «les carrières» e il cappello giallo zafferano.*

Nelle città del Comtat Venaissin e di Avignone sorsero i primi «ghetti». La nascita di questi spazi separati ebbe, da un lato, una formazione spontanea, dall'altro, di costrizione.

Per quel che concerne il primo aspetto, fin dal XIII secolo, gli ebrei mostrarono una tendenza propria a raccogliersi attorno al luogo in cui sorgeva la sinagoga. Simbolo della vita religiosa, quest'ultima costituiva anche il raccordo di quella sociale. Inoltre, nelle sue immediate vicinanze si trovavano gli altri due luoghi fondamentali del culto ebraico: il bagno rituale ed il forno per le azime. Così, come fossero anelli di una catena, attorno a questi spazi pubblico - religiosi, si andavano determinando gli spazi dei mestieri e quelli della vita privata, in maniera del tutto naturale.

Il secondo aspetto, quello della costrizione, fu determinato da esplosioni di violenza popolare. Queste si manifestavano, con una certa frequenza, soprattutto durante la Settimana Santa perché gli ebrei erano considerati colpevoli della morte di Cristo. La loro vita era messa a repentaglio dall'affiorare nel popolo di un bisogno di vendetta. Da qui l'esigenza, da parte delle autorità cittadine, di proteggerli rinchiudendoli in uno spazio delimitato. In realtà, questa separazione nasceva anche dalla manifesta volontà della Chiesa di operare una segregazione degli ebrei dai cristiani, visto il crearsi di rapporti troppo intimi che la

condivisione di spazi comuni e della quotidianità comportava. A riguardo, nella diciannovesima sessione del Concilio ecumenico di Basilea (1434) era stato decretato che gli ebrei dovessero abitare tutti in uno stesso quartiere, separati dai cristiani. Con la bolla *Ad nostram audientiam*, dell'8 agosto 1442, papa Eugenio IV aveva dato disposizioni in tal senso, benché non producessero nessun effetto.

Fu nel corso del XV secolo, a seguito dei tumulti contro gli ebrei, che questi ultimi scelsero la segregazione come forma di protezione, dando vita alle *carrières*, i cammini, così chiamati perché costituiti da una sola strada, generalmente cieca da un lato e chiusa da un cancello dall'altro. È interessante notare che furono gli stessi ebrei ad occuparsi dell'apertura e della chiusura dei cancelli dei loro cammini, che avveniva, quindi solo dall'interno, diversamente da quelli di Roma che venivano chiusi nel Ghetto. Questa pratica ebbe termine solo con l'editto del 1781, che li obbligò all'impiego di un portiere cristiano affinché fossero segregati dall'esterno.

I primi ad adottare la soluzione del cammino furono gli ebrei di Cavaillon, nel 1453, seguiti da quelli di Avignone nel 1458, quindi da Carpentras nel 1460. Per L'Isle non si hanno documenti che consentano di stabilire una data certa per la creazione del cammino.

Furono, dunque, gli ebrei del papa che, nel XV secolo, inaugurarono la vita nel ghetto. Ma non furono i precursori solo nella segregazione, bensì anche nell'obbligo di essere immediatamente riconoscibili nella quotidianità. Ad essi, infatti, per primi, fu imposto di sostituire il segno, costituito da un pezzo di stoffa gialla da applicare su un mantello, con un cappello giallo zafferano. Naturalmente, questa imposizione non fu accettata passivamente, continue furono le forme di protesta e di inobbedienza a quest'obbligo, e continuarono ininterrotte fino all'emanazione della bolla di Paolo IV, nel 1555, *Cum nimis absurdum*, che imponeva l'obbligo del cappello a tutti gli ebrei dello Stato della Chiesa, fardello pesante sulla loro testa.

1.2 L'ordinamento interno dei «cammini» ed il prelievo fiscale

I cammini, con i loro cancelli che li chiudevano verso l'esterno, venivano a costituire per gli ebrei dei piccoli mondi a parte, con una loro organizzazione interna che gli consentiva un'ampia autonomia, garanzia per la salvaguardia della propria identità.

Il cammino era, dunque, un'organizzazione complessa, con strutture amministrative e finanziarie elaborate. Era, insomma, il «corpo e comunità» degli ebrei. Come «corpo», inteso quale insieme di tutti gli individui, trattava con le autorità cristiane, sia dello Stato che delle città, attraverso la mediazione dei dirigenti della comunità chiamati con il nome provenzale di *bailons*, balivi.

Al «corpo» si apparteneva fin dalla nascita e se ne usciva solo con la morte. Anche se si emigrava, infatti, rimaneva sempre un legame con la comunità d'origine e si era tenuti a rispettarne gli obblighi, soprattutto finanziari.

Benché gli ebrei fossero cittadini dello Stato della Chiesa, il cammino veniva a costituire una sorta di «nazione» nelle città cristiane, un luogo altro. Essi non avevano rappresentanza nei consigli comunali e quando le amministrazioni dovevano trattare con le comunità, si dovevano rivolgere al consiglio dei cammini, da pari a pari. Tuttavia, diversamente dagli ashkenaziti, la legislazione pontificia vietava agli ebrei di disporre di propri tribunali. Per la risoluzione di una controversia erano obbligati a ricorrere a quelli cristiani. Solo le cause di matrimoni e divorzi potevano essere evase all'interno delle comunità, ma non senza il controllo di un funzionario cristiano.

In realtà, piccole cause di affari, che non raggiungessero cifre elevate, potevano essere discusse direttamente nei cammini, dove vi erano persone deputate a tale scopo. Una simile concessione la ottennero gli ebrei di Ferrara, nei primissimi anni del Settecento, durante la

legazione di Astalli, per poi, però, essere subito revocata con l'arrivo del nuovo legato, monsignor Casoni nel 1708. Per Roma non risulta che fosse permessa una simile pratica. Nonostante questa possibilità, dai registri di procedura del XVII e XVIII secolo, come sottolineato da Moulinas, risulta che gli ebrei preferissero rivolgersi alla giustizia ordinaria. Anche nei casi di membri della comunità restii a pagare l'imposta dovuta, i balivi presentavano istanza presso i tribunali secolari. Si registrano anche casi in cui il singolo individuo fece ricorso alla giustizia cristiana per far causa contro i dirigenti della comunità. Si tratta, tuttavia, di episodi molto rari, per lo più, i panni sporchi si preferiva lavarli in casa. In effetti, per riportare all'ordine i renitenti, la comunità disponeva di una terribile arma: lo *cherem*. Si trattava di un anatema pronunciato dal rabbino contro il colpevole, ma sempre ed esclusivamente su ingiunzione dei balivi. Questi ultimi erano, infatti, gli unici a poter utilizzare questa terribile sanzione religiosa che, al pari della scomunica cristiana, aveva degli effetti sulla vita civile. Comunque, prima di poter far lanciare un *cherem* contro qualcuno era necessaria l'autorizzazione delle locali autorità cristiane.

I cammini erano retti da costituzioni interne dette *escamot*, il cui testo veniva periodicamente rivisto e ripubblicato, di norma ogni 10 anni. La loro compilazione era affidata a «redattori», scelti dal consiglio della comunità, in virtù della loro saggezza. Prima di entrare in vigore, questi statuti dovevano essere sottoposti al puntiglioso controllo del funzionario incaricato dal potere pontificale della tutela degli ebrei in materia civile: il *viguier* ad Avignone, il rettore nel Comtat.

L'organizzazione che traspare dagli *escamot* era tutt'altro che egalaritaria. I più poveri erano esclusi da qualsiasi carica, quindi non avevano potere decisionale. Per ricoprire una carica bisognava possedere una consistente fortuna, ricalcolata col passar del tempo. Coloro che possedevano una ricchezza considerata sufficiente per le cariche erano divisi in tre classi dette *mains* (mani), *grazes*, o *grases*, suddivise a loro volta in prima, seconda e terza, o piccola, media e grande.

Ad Avignone, il Consiglio, autorità suprema della Comunità, era formato da 12 membri, quattro per ogni «mano»: un *balivo* dell'inverno, uno dell'estate, uno dei «manifesti» e un consigliere, estratti a sorte. Negli *escamot* del 1772 e del 1779, scomparve il balivo dei «manifesti» sostituito dal «tesoriere della taglia» e i 12 membri non furono più estratti a sorte, ma scelti dagli appartenenti alla propria «mano».

Il Consiglio doveva prendere tutte le decisioni più importanti; i balivi avevano solo la funzione di esecutori, benché quello della prima *graze*, svolgesse un ruolo predominante. Durante le sedute, infatti, prendeva la parola per primo ed esponeva i problemi all'ordine del giorno. In casi particolarmente difficili, si convocava un «parlamento generale», composto da tutti i capi famiglia. Tale uso sembra quasi del tutto scomparso nel XVIII secolo.

L'organizzazione interna del Comtat era leggermente diversa.

A Carpentras, come ad Avignone, erano presenti all'interno del cammino, tre *grazes*, ognuna delle quali estraeva a sorte quattro membri che andavano, poi, a formare il Consiglio, composto da 12 individui. Dopo il 1723, si aggiunse un tesoriere e, nel 1752, un assistente del primo balivo. Il nuovo sistema di scelta dei balivi si fondava sulla cooptazione: quelli uscenti redigevano una lista di nomi dei possibili successori, da cui si sceglievano i nuovi balivi.

L'Isle e Cavaillon amministrativamente costituivano un unico cammino. Avevano un Consiglio ed alcuni balivi comuni. Anche qui vi era una suddivisione in tre *grazes*, basata sul censo, ma i balivi erano due, così come i contabili. Il Consiglio era formato da 11 membri, i 4 suddetti, più sette consiglieri, ma sembra che anche dei privati potessero partecipare alle sedute.

Gli ebrei di Cavaillon disponevano di un'amministrazione autonoma per la gestione della sinagoga: due di loro venivano eletti annualmente con il nome di «balivo della luminaria». Avevano il compito di occuparsi della scuola e del buon funzionamento del culto, ma spesso

sconfinavano dalle loro mansioni. A loro spettava anche il calcolo della parte da pagare delle spese comuni con il cammino de L'Isle. Nel 1686 si stabilì una quota fissa del 25% a carico della comunità di Cavaillon, da ripartire a piacimento al suo interno.

I balivi della luminaria potevano avvalersi di due consiglieri. Nel XVIII secolo il sistema si sarebbe evoluto verso una progressiva emancipazione del cammino di Cavaillon. Quest'ultimo, nel 1753, stabilì che cinque dei suoi membri avrebbero ricoperto la carica di consiglieri permanentemente; alla morte di uno di essi, sarebbe subentrato un nuovo membro scelto dai capi - famiglia.

Il cammino di Cavaillon si dotò di un proprio corpo amministrativo che lo rese sempre più indipendente da quello de L'Isle, rispetto agli affari comuni.

Oltre agli incarichi che permettevano l'accesso al Consiglio, ve ne erano altri che, benché non retribuiti, non potevano essere rifiutati ed erano spesso molto onerosi. Tra questi: i «balivi dei poveri» o «dell'elemosina», che avevano l'incarico, come dice il nome stesso, di occuparsi dell'assistenza agli indigenti, sia interni che esterni alla comunità ed Erano in genere tre, uno per *gazes*; i «balivi della luminaria», incaricati dell'illuminazione e dell'addobbo della scuola; infine, i «balivi del tronco di Gerusalemme» che raccoglievano e custodivano le offerte fatte per le comunità in Terra Santa, donandole poi ai rabbini questuanti che visitavano periodicamente questi ghetti.

L'assistenza ai malati e la sepoltura dei defunti rientravano nelle opere caritatevoli prese in carica, come presso i cristiani, da confraternite pie semi - ufficiali. Anche a Roma, gli ebrei diedero vita a delle confraternite, su modello cristiano, particolarmente fiorenti nel XVIII secolo. Tra le più importanti vi era la *Ghemilùth Chasadim*, conosciuta correntemente come «Compagnia della Carità e della Morte».

I cammini disponevano anche di un numero di impiegati retribuiti. Il primo era il rabbino. Questi non aveva un ruolo primario all'interno della comunità, non faceva parte nemmeno del Consiglio. Doveva occuparsi dei riti, dell'istruzione religiosa degli adulti, ma spesso aveva anche il compito di istitutore dei bambini, di segretario della comunità e di macellaio rituale, il *sagataire*, in provenzale.

I «cantori» avevano il compito di recitare le preghiere e per questo venivano retribuiti. Infine, ogni cammino possedeva il suo portinaio e il suo *shammash* (sacrestano). Il primo si occupava dell'apertura e della chiusura dei cancelli, aveva una stanza vicino ad essi per essere pronto a qualsiasi emergenza. Il secondo si occupava della manutenzione della sinagoga. Ad Avignone era indicato anche con il termine provenzale di *mandadou*, che vuol dire messaggero, perché aveva anche il compito di portare le convocazioni o trasmettere gli ordini delle autorità. Forniva un aiuto anche per le sepolture e «tocca il corno», ossia suonava lo *shofar* su ordine dei balivi in occasione delle feste o per proclamare uno *cherem*.

Il regime fiscale dei cammini, punto più importante degli *escamot*, non era dissimile da quello di Roma. Infatti, gli ebrei di Avignone e del Comtat, come i correligionari della capitale, erano sottoposti ad una tassazione in comune con i cristiani ed un'altra gravante solo su di essi. Ma, a differenza dei sudditi romani, i sudditi d'oltralpe non erano sottoposti al pagamento di imposte dirette o indirette riscosse a profitto del pontefice. In questi territori, la Reverenda Camera Apostolica aveva le sue uniche entrate nei privilegi di origine feudale e nei diritti di sigillo e di cancelleria.

Le spese di interesse collettivo venivano coperte dalle imposte indirette sulle derrate e sulle mercanzie che entravano in città, gli ebrei, quindi, pagavano la stessa quota dei cristiani. Le imposte speciali erano, ugualmente, a carico di entrambi.

La tassazione particolare era quella che aggravava l'onere fiscale dei cammini. Dal 1554, tutte le comunità dello Stato della Chiesa dovevano versare 12 ducati d'oro all'anno, per il mantenimento della Casa dei Catecumeni a Roma. Questo prelievo divenne regolare con la

sua riconferma, nel 1556, da parte di Paolo IV, e si mantenne, per gli ebrei dei cammini, fino alla caduta dell' Ancien Régime. Altri pagamenti erano, in origine, doni fatti dalle comunità per ingraziarsi chi li riceveva, ma la loro regolarità li trasformò in vere e proprie obbligazioni. Si trattava di regali in denaro che venivano elargiti a partire dalle cariche più alte, come quella del vice - legato, fino a quelle più basse, come il tamburino della città o il portiere. Un altro di questi doni era quello che, a Natale, si offriva al vescovo in ricordo dei tempi andati quando l' alto prelato gli concedeva la propria protezione. Consisteva in una libbra di pepe o l' equivalente in denaro, ossia, 3 lire, 6 denari e un obolo.

Molte altre erano le imposte che gli ebrei dovevano pagare in aggiunta alla tassazione comune, soprattutto in occasione delle feste cristiane. Tuttavia, l' ammontare di queste imposte non arrivava ad una cifra considerevole. Assai più gravosi per le comunità erano gli oneri interni. Per far fronte a questi ultimi, le comunità non ebbero altra soluzione se non quella di servirsi dei contributi, più o meno volontari, dei propri membri. Ogni settimana i balivi dell' elemosina e della luminaria esigevano un' imposta, non molto onerosa, dai capi - famiglia; le onoranze religiose venivano messe all' asta e il ricavato devoluto alla cassa comune; per le *ketubbah* (i contratti di matrimonio), redatte dal segretario, gli sposi dovevano versare una quota proporzionale alla dote della sposa e pagare l' affitto della sinagoga, anche se le nozze si celebravano altrove. A Carpentras si aggiungeva un supplemento sulla carne *kasher*. A L' Isle i giochi di carte erano permessi solo a condizione di affittare le carte dai balivi dell' elemosina.

Oltre a queste piccole entrate, il grosso del denaro, speso per gli usi comunitari, veniva dalle imposte dirette percepite dai balivi. C' era il *rosbay* o *capage*: una tassa personale, a quota fissa a L' Isle - Cavaillon, in base alla ricchezza ad Avignone. Ma, soprattutto, c' era la taglia o *trache*. Si trattava di un' imposta regolare e annuale il cui ammontare veniva calcolato secondo un' aliquota proporzionale. Poiché i beni degli ebrei erano essenzialmente beni mobili, ogni interessato doveva dichiarare, periodicamente, tutto ciò che possedeva, in un documento scritto detto «manifesto». In questo documento si doveva enumerare tutto ciò che si possedeva, indicandone il valore. In base alle dichiarazioni fatte i balivi dei «manifesti» avrebbero potuto calcolare la somma da versare alla cassa comune.

L' istituzione di un simile strumento di prelievo fiscale, rinnovato ogni tre o sei anni, comportò una serie di resistenze e contestazioni, spesso violente. I balivi furono costretti a ricorrere allo *cherem* per far compilare i «manifesti». Tuttavia, queste dichiarazioni giurate non erano esenti da frodi.

L' «esattore» era colui che aveva il compito di raccogliere le taglie. Questa carica veniva messa all' asta, alla quale partecipavano anche cristiani, e assegnata al miglior offerente, cioè a chi si accontentava della percentuale più bassa da prendere sulla cifra raccolta. Data la pericolosità dell' incarico, spesso, questa percentuale poteva arrivare fino al 12%.

1.3 Il Settecento: un secolo di cambiamenti

Nel corso del Settecento ciò che colpisce l' attenzione è l' andamento inverso che si riscontra tra la comunità di Roma e quelle di Avignone e del Comtat Venaissin.

Se per la prima, a partire dalla fine del XVII secolo, si assisté all' inizio di una grave crisi economico-finanziaria che la portò, alla metà del secolo successivo, a veder dichiarato il suo debito con l' erario come «di poca speranza», per le seconde, invece, il fenomeno fu opposto.

Nel corso del Seicento, le restrizioni che furono messe in atto per ridurre gli ebrei del papa in condizioni di asservimento sembrarono aver raggiunto il loro scopo. Infatti, sappiamo che nel 1675, le cifre delle doti che le giovani ragazze ebreche portavano ai loro promessi sposi oscillavano tra le 200 e le 500 lire. Quella più sostanziosa, di 2400 lire, fu portata da Neama de Milleaud al suo sposo; il matrimonio ebbe luogo nel 1694, a Carpentras. Questa città era

considerata la più ricca, solo nel suo cammino, infatti, le doti ammontavano in media a 590 lire. Non a caso si tratta di uno degli indicatori maggiormente utilizzato, ove è possibile, per la ricostruzione dei patrimoni familiari. In questo caso, non sorprende l'esiguità della cifra stanziata rispetto ai mestieri praticati fuori e dentro i cammini.

A differenza dei loro correligionari romani, gli ebrei di Avignone e del Comtat continuarono, a dispetto della bolla, a praticare il prestito di denaro. Le condizioni per tale attività, tuttavia, non consentivano certo la possibilità di crearsi una fortuna. Il tasso di interesse maggiore che si poteva applicare era del 9% su cifre che non superavano quasi mai le 50 lire. I prestiti venivano concessi per lo più a contadini e piccoli artigiani della campagna del Comtat. Le altre attività che si svolgevano erano le stesse che venivano praticate dagli abitanti del ghetto di Roma. Si trovavano piccoli commercianti di bottega che vendevano la loro merce all'interno dei cammini; più spesso si dedicavano all'attività di venditori ambulanti offrendo le loro mercanzie in giro per le campagne del Comtat. Anche le merci vendute erano le stesse dei confratelli romani: tessuti di uso comune, coperte, vestiti e qualche oggetto di bigiotteria. L'arte della sartoria era tra le più praticate, questa consentiva a molte ragazze, che lavoravano a giornata presso i cristiani, di procurarsi una dote. L'Isle costituiva un caso eccezionale, infatti, nel suo cammino si potevano trovare degli operai cristiani che lavoravano un tessuto di lana grossolana detto cadì. Una presenza simile non era nemmeno pensabile nella città del papa.

All'attività del commercio, molto spesso, questi ebrei d'oltralpe affiancavano il prestito di denaro, praticando la vendita a credito di mercanzie. Anche quest'ultima attività era impossibile da praticare a Roma, stando almeno alle leggi pontificie.

A partire dal Settecento si assisté ad un miglioramento delle condizioni economiche degli ebrei di Avignone, Carpentras, L'Isle e Cavaillon. Miglioramento che, inizialmente, fu vantaggioso per tutti gli abitanti dei cammini, ma, alle soglie della Rivoluzione Francese, la crescita economica, avutasi ad opera di alcuni nuclei familiari, risultò essere dannosa per le comunità. Più avanti, si approfondirà il problema.

Passiamo ora ad illustrare quelli che furono i fattori di questo arricchimento.

Tra il 1675 ed il 1700 le attività commerciali praticate dagli ebrei cominciarono a radicarsi garantendo delle entrate sicure. I proventi di queste furono reinvestiti nel campo del prestito. Una serie di atti notarili stipulati in tutte le città dei cammini, datati a partire dal 1700, testimoniano la crescita delle somme di denaro prestate che ammontavano ora ad una media minima di 100 lire, fino ad arrivare ad alcune migliaia di lire. Un aspetto molto importante è quello che vide aggiungersi alla solita clientela, fatta di artigiani e coltivatori che rimasero una maggioranza, la presenza di ricchi borghesi, notai, ecclesiastici ed alcuni nobili.

Oltre al prestito, una pratica che contribuì all'incremento della ricchezza e che risulta di estremo interesse fu la vendita a credito che riguardava la fornitura di animali da basto o da tiro: cavalli, muli, asini, giumente e buoi. La vendita a credito di bestiame prima del 1675 risultava essere pochissimo praticata, in seguito e per tutto il XVIII secolo, ebbe un notevole sviluppo, come si può osservare nella seguente tabella:

Crescita percentuale della vendita a cambio di bestiame (1675 – 1750)

Città del Contado	Anno	Anno	Anno	Anno
	1675	1700	1725	1750
Tutte le città	Meno 1%	Oltre il 5%	8,8%	26,4%
Carpentras	/	5%	/	21%
L'Isle de Venisse	/	20%	17%	27%
Cavaillon	/	/	50%	54,4%

Come già evidenziato dalla tabella, questa attività commerciale fu appannaggio delle città di Carpentras, Cavaillon e L'Isle. La vendita dei tessuti di lusso, particolarmente della seta, fu, invece, l'attività che fece arricchire soprattutto gli ebrei di Avignone. Ad incrementare tale prosperità, però, contribuì anche l'acquisto dei bozzoli e della seta grezza dagli agricoltori del Comtat per conto dei fabbricanti di Lione e Avignone. In queste transazioni si utilizzava denaro contante, motivo per cui non venivano documentate nei registri notarili.

Prima del 1720 non si hanno numerose notizie di questo commercio svolto da ebrei. Si sa che nel XVII secolo, a Bédarrides, alcune donne cristiane lavoravano per gli ebrei, per tirare e dividere la seta. Fu, infatti, uno dei pretesti per pretenderne l'espulsione dal piccolo centro. Tra gli anni Ottanta e Novanta dello stesso secolo, si è a conoscenza di pochissimi altri ebrei che molto raramente trattarono simili articoli. Ma il loro exploit nel mondo della seta è testimoniato a partire dagli anni Venti del XVIII secolo, soprattutto dalle lamentele da parte di cristiani che non persero l'occasione per accusare gli ebrei di aver approfittato della peste del 1720 per intrufolarvisi. L'importanza di tale commercio nel mondo ebraico del Comtat è rilevabile anche dalle procedure adottate dopo il fallimento del sistema del Controllore generale delle finanze Law. I biglietti di banca fuori corso dovevano essere presentati a speciali commissari nominati dal re, affinché li riconoscessero, registrassero e, almeno in parte, rimborsassero. Numerosi ebrei di L'Isle e Carpentras si recarono dai loro notai e designarono un procuratore al quale diedero da vistare i biglietti ricevuti dai negozianti di Lione in pagamento delle forniture di seta grezza. L'ammontare dei pagamenti era di molte migliaia di lire.

Nel primo quarto del XVIII secolo le attività che videro primeggiare gli ebrei del Comtat furono, dunque, quelle del commercio del bestiame da soma e da tiro e della produzione, lavorazione e vendita della seta. Ben presto, però, la loro presenza cominciò a farsi sentire anche in altri settori del commercio, come quello della vendita di tessuti di qualità e drappi, di bigiotteria e orologeria, e in generale, di molte altre mercanzie, venendo meno ai divieti imposti dalle bolle pontificie.

Presenza che non tardò a far nascere un sentimento di timore nei commercianti cristiani, che da sempre temevano la concorrenza degli ebrei. Dopo aver inutilmente tentato di arrestarne i successi, viste le loro sempre maggiori difficoltà nel portare a termine buoni affari, decisero di ricorrere alla suprema autorità pontificia. Impostisi una tassa comune, inviarono una delegazione a Roma, che riuscì ad ottenere dal papa Innocenzo XIII una bolla, datata 18 gennaio 1724, che, non solo ribadiva i divieti imposti agli ebrei dai suoi predecessori, ma gli vietava anche il commercio dei bozzoli della seta e dei tessuti serici.

Questa bolla diede vita ad un contenzioso che durò molti anni e che si estese a tutti i campi del commercio ebraico, vedendo schierati da una parte i mercanti cristiani e dall'altra, occasione rara, quelli ebrei di tutti i cammini. La disputa ebbe due palcoscenici: Roma ed Avignone. Nella capitale dello Stato della Chiesa si tentò di dar soluzione agli aspetti giurisprudenziali della contesa, vedendo come protagonisti la Sacra Congregazione d'Avignone e i deputati inviati da ambo le parti. Ad Avignone la contesa assunse toni e modalità più complesse. Da una parte i commercianti cristiani, dopo aver ottenuta la bolla dal pontefice, ne pretendevano l'applicazione da parte del Legato pontificio che, contemporaneamente, riceveva pressioni per dirimere la questione dal Segretario di Stato. Dal canto suo, il rappresentante del potere centrale era fin troppo consapevole della necessità del commercio ebraico per le finanze di quei territori. Da ciò il tergiversare del Legato. Di contro, il vescovo di Avignone si era palesemente schierato a favore dei commercianti cristiani, rivendicando l'applicazione di tutte le bolle anti giudaiche, mai cadute in desuetudine.

Parallelamente, gli ebrei organizzarono il loro contrattacco su due fronti: uno interno e l'altro

esterno. Sul piano interno gli ebrei di Avignone riuscirono ad ottenere l'appoggio di quelli di Carpentras, Cavaillon e L'Isle, che vedevano alcuni correligionari danneggiati dai provvedimenti pontifici. Sul piano esterno, dopo essere stato redatto un attestato in loro favore, chiesero ed ottennero che lo sottoscrivessero numerosi importanti esponenti delle diverse comunità, sia ecclesiastici che laici, sia nobili, che borghesi. Tale iniziativa naturalmente scatenò la reazione dei mercanti cristiani. Questi redassero a loro volta un attestato sottoscritto da altri importanti esponenti delle comunità coinvolte. Si crearono così due partiti, uno filoebraico, l'altro filocristiano. Tuttavia, gli avversari degli ebrei ingaggiarono una battaglia anche sul piano della pubblicistica, dando alle stampe *pamphlets* di chiaro sapore antiggiudaico. Particolarmente significative a riguardo sono due pubblicazioni datate rispettivamente 1724 e 1736. Questi due libelli, non solo sono indicativi della durata di questa controversia, ma mettono ben in luce i diversi modi di manifestare un pregiudizio antiebraico.

La paura del successo economico, che l'ingresso degli ebrei nel mondo della seta e dei tessuti pregiati aveva generato tra i mercanti cristiani dediti allo stesso commercio, si trasformò in intolleranza quando questo successo si concretizzò. Ciò che maggiormente risultava impossibile da accettare per molti di loro era che l'arricchimento che ne era conseguito aveva permesso ad alcuni ebrei di essere accettati da alcune élites sociali, cominciando così a praticare un sistema di vita non dissimile dal loro. Novità che aveva, naturalmente, provocato un moto di riprovazione tanto nei vescovi di quelle diocesi, quanto nell'Inquisitore. Le conseguenze di questi stati d'animo verranno analizzate, in maniera dettagliata, più avanti nel presente capitolo, ciò che qui ci interessa sottolineare è che le tensioni nate nell'ambito della produzione e del commercio della seta, ebbero ripercussioni anche in quello degli animali da soma e da tiro.

Si è già detto come questa attività iniziò ad essere praticata dagli ebrei del Comtat dopo il 1675 e di cui divennero ben presto i maggiori esponenti. Quando, a seguito della bolla di Innocenzo XIII e del breve di Benedetto XIII, si pretesero provvedimenti anche contro gli ebrei che praticavano un tal commercio, questi ultimi si misero in allarme, ma le stesse autorità romane invitarono l'inquisitore a non ostacolarlo. Tanto più che il potere pontificio non prevedeva nessuna limitazione per tale commercio che, inoltre, si risultava essere molto fruttuoso, avendo permesso la creazione di una rete commerciale anche con la Francia. È il caso della «guerra dei cavallai»: nel 1735, un ebreo del Comtat pose fine alla penuria di bestie da soma e da traino in Linguadoca, vendendovi quelle acquistate nel Poitou e in Alvernia. L'iniziativa, naturalmente, scatenò il risentimento dei cavallai cristiani che si videro andare in rovina, ma era innegabile che i prezzi praticati dagli ebrei fossero più convenienti.

Dalla documentazione esaminata per Roma emerge come gli ebrei del Ghetto non praticassero il commercio di bestie da soma e da tiro, diversamente dai loro correligionari del Comtat, probabilmente perché un tale traffico era appannaggio della ricca nobiltà, proprietaria degli allevamenti dell'Agro Pontino. Invece, la lavorazione della seta era presente anche lì da lungo tempo. Come ad Avignone e forse in conseguenza della contesa nata in quella città, la seta e le attività ad essa legate furono similmente fonte di problemi per gli ebrei romani. Essi, infatti, da sempre impiegati in questo settore rischiarono di venirne alienati per la volontà dei cristiani di costituire una corporazione di setaioli. Supplicarono allora il papa affinché gli accordasse il permesso di continuare a praticare in quel settore, inviandogli un Memoriale in cui si esponevano dettagliatamente le conseguenze che altrimenti ne sarebbero derivate a danno dell'intera comunità, sostenendo che « Se ora si decidesse di limitare ulteriormente il commercio degli Ebrei proibendo loro di lavorare la seta, ne deriverebbero danno irreparabili non soltanto per essi ma anche per i cristiani che vantano crediti nei confronti degli Ebrei».

Gli ebrei del Comtat e di Avignone con i loro commerci non erano presenti solo nei loro

territori di residenza. Nel XVII secolo, nei villaggi di Gigondas, Violès Courthezon nel principato di Oranges, erano domiciliate una ventina di famiglie provenienti da L'Isle e Carpentras; analoga presenza era riscontrabile in alcune cittadine della Provenza e della Linguadoca. Questa presenza ebraica che andava aumentando in occasione delle fiere e dei mercati, era favorita anche da una serie di privilegi particolari che le autorità locali gli concedevano. Come nei loro territori d'origine, molto presto le attività commerciali degli ebrei provocarono danni economici ai locali cristiani. Sempre più numerose furono, allora, le proteste indirizzate al Consiglio del Re affinché si prendessero dei seri provvedimenti. I provvedimenti non tardarono ad arrivare, come quello del 1731 che annullò il diritto concesso agli ebrei di Avignone dal Parlamento di Digione di commerciare in tutto il paese per un mese ogni stagione, ma lo restringeva alle sole province di Auch e di Bordeaux. I commercianti cristiani ne ampliarono a loro vantaggio le restrizioni pretendendo il divieto assoluto per gli ebrei di Avignone di qualsiasi commercio anche durante le fiere, perché non residenti del regno.

A seguito di queste pretese, furono gli stessi ebrei che, avvalendosi delle tradizionali franchigie, presentarono un ricorso davanti al Consiglio del Re contro le ordinanze abusive che gli volevano proibire qualsiasi forma di commercio anche durante le fiere. Il ricorso portò ad una inchiesta cui parteciparono gli intendenti del regno, consultati dal controllore generale Orry. Il risultato della loro inchiesta fu sottoposto al giudizio del Consiglio del commercio il 14 settembre 1741. La conclusione cui si giunse fu che, in virtù dei privilegi di fondazione delle fiere libere, ma anche per l'interesse della popolazione, non si poteva vietare agli ebrei il commercio nei periodi di fiera. Della decisione bisognava che ne fossero informati gli intendenti, ma non doveva essere resa pubblica, né tantomeno portata a conoscenza degli ebrei.

Di fatto, nelle province dove maggiore era la presenza degli ebrei, questi ultimi si dimostrarono fondamentali per il sistema economico al punto che, a dispetto dello scontento e del conseguente risentimento dei commercianti cristiani, le autorità locali, e non solo, tesero sempre più a tutelarne l'attività. Così fece l'intendente della Linguadoca, Bernage che, da subito, rifiutò di annullare i permessi accordati agli ebrei del Comtat per il commercio degli animali da lavoro, rinnovandoglieli di sei mesi in sei mesi.

Il miglioramento delle condizioni economiche degli ebrei del Comtat e di Avignone ebbe ripercussioni importanti anche sul prestito. Abbiamo precedentemente accennato alla continuità di questa pratica da parte degli ebrei del papa, tuttavia, fino al XVIII secolo le cifre prestate si limitavano a poche lire e i clienti abituali degli ebrei erano contadini o piccoli artigiani. Un primo cambiamento si notò agli inizi dello stesso secolo, quando aumentarono le somme date a prestito e cominciò a cambiare il quadro sociale di riferimento. Ma, la svolta decisiva si ebbe a partire dalla metà del Settecento. Dai registri notarili si apprende che le obbligazioni superavano tutte le 100 lire e che il 4,5% era compreso tra le 500 e le 1000 lire. Un ulteriore «salto di qualità» si riscontrò 25 anni dopo, quando la percentuale dei prestiti compresi tra le 200 e le 500 lire arrivò ad essere pari al 26,5% e quella compresa tra le 500 e le 1000 lire all'8,4%. Naturalmente all'aumento delle somme prestate si accompagnò un aumento della durata dei crediti: dai pochi mesi del XVII secolo, si passò ad un anno del 1700 per arrivare al 1775 in cui si stabilì che il tempo minimo per la restituzione del prestito doveva essere superiore ai 12 mesi. Nello stesso anno, i contratti a medio termine superiori ai cinque anni, un tempo rarissimi, arrivarono alla non trascurabile percentuale del 16,5%.

Il vecchio usuraio, prestatore di piccole somme si trasformò in banchiere finanziatore di speculazioni o investimenti di notevole ampiezza. Tra i clienti degli ebrei si annoveravano ormai, piccoli imprenditori, commercianti, filatori di seta, fabbricanti di lana, orefici, stuccatori e librai - tipografi. Tutta una piccola imprenditoria che abbisognava di un capitale iniziale per avviare la sua attività. Le cifre richieste per il prestito erano direttamente

proporzionali agli esponenti dei vari ceti sociali, più questo era alto, maggiore era la cifra che veniva richiesta in prestito. Anche all'interno dei cammini vi era una gerarchia sociale, per cui i nobili si rivolgevano per avere il denaro solo agli ebrei delle famiglie più importanti.

Come acutamente osserva René Moulinas, la mole di denaro gestita dagli ebrei per i prestiti era decisamente superiore alle tracce che se ne ritrovano nei registri notarili. Non tutti i prestiti, infatti, venivano registrati, molti si fondavano ancora «sulla buona fede» e altri ancora venivano mascherati dalle lettere di cambio che avevano, ormai, perso la loro originaria funzione di mezzo per trasferire fondi da un luogo all'altro.

Sempre più spesso i prestiti erano coperti da false operazioni commerciali. Questo tipo di scrittura non si limitava più ai soli addetti ai lavori, ma veniva praticata anche tra privati. Fu il caso di Mirabeau che, in giovinezza, durante il suo soggiorno ad Aix, chiese un ingente prestito a Daniel de Beaucaire, ebreo de l'Isle. Comunque, le lettere di cambio restarono appannaggio soprattutto dei commercianti i quali, in assenza di un sistema bancario ben funzionante, le trasformarono in una vera e propria moneta. In questo pseudo sistema finanziario, gli ebrei del papa rivestirono un ruolo primario, perché, non potendo acquistare beni immobili, disponevano di ingenti quantità di denaro che consentiva di oliare gli ingranaggi di questo sistema. Essi crearono una rete finanziaria che si estendeva in tutto il sud della Francia e che funzionava in stretta relazione con i banchieri di Avignone e Lione. I più grandi affaristi di quelle zone, e non solo i più grandi, erano legati da interessi con gli ebrei del papa, motivo per cui, quando ci fu il crollo del 1778, moltissimi di loro ve ne rimasero coinvolti.

Il tracollo finanziario fu originato dal fallimento della manifattura di seta di Jean Pascal che si trovava in strettissimi rapporti d'interesse con il negoziante ebreo Moïse de Carcassone, originario de l'Isle, ma trasferitosi da molti anni a Narbonne. Molto numerosi erano stati i creditori, sia ebrei che cristiani, che avevano accettato la firma dell'ebreo sicuri della sua solidità finanziaria.

Quest'ultimo lasciò velocemente Narbonne, con il genero, nonché socio, Daniel Choen, alias Daniel de Levi, anch'egli originario de l'Isle, e si trasferì a Parigi. Qui, il 6 febbraio 1778 davanti ad un notaio della capitale, concluse un accordo con alcuni suoi creditori, stabilendo di pagargli l'80% del debito subito ed il restante 20% dilazionato in otto anni. Intanto, ad Avignone cominciarono a sentirsi gli effetti del tracollo ed il vice legato della città, allertato da una delibera della Conservazione, il tribunale commerciale, inviò una missiva al nunzio Doria a Parigi, affinché facesse arrestare Moïse de Carcassone e il suo genero e li riconducessero ad Avignone per farli giudicare.

Ne conseguì un caso internazionale, che si spostò dal piano giudiziario a quello della diplomazia, causato da un conflitto di competenza su quale dei due Stati, il Regno di Francia o lo Stato della Chiesa, avesse diritto di giudizio su Moïse de Carcassone. Alla fine il processo si svolse in Francia a tutto vantaggio dell'ebreo de l'Isle. Quest'ultimo, infatti, grazie alla sua ricchezza e alle sue conoscenze affaristico - politiche riuscì a non essere condannato, limitandosi al pagamento del debito dichiarato presso lo Châtelet, il tribunale di Parigi, e da quest'ultimo accettato.

La vicenda ci mostra come, a dispetto della religione professata, la forza del denaro permetteva di godere di tutta una rete di protezioni e di privilegi, cosicché, anche durante la fase processuale, Moïse de Carcassone poté tranquillamente continuare a trattare i suoi affari. Un caso analogo è quello di Sanson Costantini, tra i più ricchi ebrei di Ancona, che, coinvolto nella Municipalità repubblicana, fu processato dalla Giunta di Stato tra il 1799 ed il 1800. Durante il processo chiese ed ottenne di non rimanere in carcere e di poter continuare a praticare i suoi affari, condizione che gli fu accordata a patto di non lasciare la città. Divieto che non si curò di rispettare, recandosi a Livorno per il disbrigo di alcune lettere patenti. La

ricchezza si dimostrava essere un'eccellente livella religiosa.

Il fallimento del 1778 non ebbe come protagonista solo Moïse de Carcassone, ma anche altri affaristi ebrei dei cammini di Cavaillon e L'Isle. Questo tracollo creò il panico sulla piazza di Avignone, i creditori degli ebrei pretesero di avere saldate le lettere di cambio accettate come pagamento. Ne conseguirono, anche in questo caso, processi per bancarotta fraudolenta e frode fiscale, ma, mentre per gli ebrei di Cavaillon il processo si risolse piuttosto rapidamente, per quelli de L'Isle non fu così.

I creditori degli ebrei di Cavaillon stipularono un accordo con i loro debitori che, dopo essere stati arrestati, furono rimessi in libertà, non senza una cauzione pretesa dalle loro mogli o madri, e poterono tornare a praticare le loro attività per assolvere al loro debito.

Molto più complessa si rivelò la situazione per i creditori degli ebrei de L'Isle. Anche in questo caso, come per quello di Moïse de Carcassone, se ne originò una questione internazionale, nato da un problema di competenze tra il tribunale di Aix e quello di Avignone. Il caso arrivò ad essere oggetto di discussione tanto a Versailles quanto a Roma e per cercare di venirne a capo, dopo 10 anni che si trascinava, si arrivò alla decisione di creare un'apposita corte, composta da avvocati sia francesi che pontifici, con il solo compito di risolvere questa controversia. Questo tribunale speciale non aprì mai i suoi lavori perché, nel frattempo, si optò per una soluzione già proposta precedentemente.

La complessità della vicenda è un ottimo specchio per farci comprendere quanto, nonostante le norme restrittive in vigore contro di loro, gli ebrei dei cammini fossero riusciti ad inserirsi nelle trame del tessuto sociale, tanto dei territori del papa quanto del Regno di Francia, riuscendo a stringere rapporti sia con più modesti negozianti, sia con importanti uomini del mondo degli affari e della politica.

L'arricchimento degli ebrei del papa, nel corso del XVIII secolo, comportò profondi mutamenti all'interno dei cammini. Il primo di questi cambiamenti fu l'abolizione dei «manifesti». Data la quantità di denaro di cui disponevano gli ebrei, non vi erano più problemi nel pagare la tassa sui beni, o nel contribuire al mantenimento della propria comunità. I «manifesti» furono sostituiti da una semplice dichiarazione di stima dei propri averi seguita alla pubblicazione di uno *cherem*. Il primo cammino ad inaugurare questa prassi fu quello di Carpentras, nel 1723, seguito da quello de L'Isle, un anno dopo, quindi da Avignone, nel 1725, ed infine, dopo più di 10 anni, da quello di Cavaillon, nel 1739. Il secondo cambiamento, molto più importante del primo, fu la radicale ristrutturazione delle quattro sinagoghe. Più importante perché l'edificio, luogo e simbolo della loro vita religiosa e comunitaria, veniva così ad essere la rappresentazione concreta e visibile delle mutate condizioni di vita. Anche nel privato si assisté ad una trasformazione delle abitudini. Si cominciarono ad acquistare mobili di alta fattura, oggetti preziosi ed abiti di lusso. Le lezioni di musica e di danza venivano impartite ai figli degli ebrei facoltosi. La loro quotidianità si stava trasformando sempre più e stava contribuendo alla formazione del sistema borghese della Francia.

Come già scritto in precedenza, le doti sono uno tra i migliori indicatori della vita materiale. Anche per il XVIII secolo questi dati ci permettono di valutare il mutamento della condizione economica degli ebrei del Comtat e di Avignone.

Il seguente grafico permette di visualizzare il valore medio delle doti a partire dal 1675 fino alla vigilia della Rivoluzione Francese (1789):

Come illustrato dal grafico il salto di qualità si ebbe tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Settecento, con un incremento medio di circa 2.949 lire in 10 anni.

Se si assisté ad un miglioramento delle condizioni di vita degli ebrei nei cammini, immutabile

rimaneva la severità dei regolamenti cui dovevano sottostare. Si può, anzi, affermare che questa fosse direttamente proporzionale al benessere degli ebrei, infatti, all'aumentare dell'uno, aumentava anche l'altra.

Nel 1751, una disposizione di un editto del Sant'Uffizio vietò la vendita di carne macellata dagli ebrei, o degli animali da questi ritenuti impuri, ai cristiani.

Una prima speranza affinché si ponesse fine a queste restrizioni, gli ebrei la ebbero quando il Comtat ed Avignone furono occupati dalle truppe francesi, nel 1768; speranza subito delusa. A L'Isle gli ebrei che avevano creduto di poter levare le sbarre di ferro alle loro finestre e praticare aperture verso le strade esterne furono subito riportati all'ordine dai consoli, con l'approvazione del marchese Rochechouart, nuovo governatore francese. Stessa realtà si ripropose a Carpentras dove Isaac Samuel Lyon tentò di contrastare questo regolamento, ma senza riuscirvi. Ancora più umiliante fu il perdurare dell'obbligo del cappello giallo da indossare nelle città, chiunque si fosse astenuto dal rispettare tale imposizione avrebbe dovuto pagare un'ammenda di 4 scudi d'oro. Le deroghe all'obbligo del cappello giallo erano molto rare perché difficili da ottenere.

L'imposizione del segno giallo era, tra le tante restrizioni, quella maggiormente odiata dagli ebrei. Naturalmente, anche a Roma gli ebrei erano costretti a portare un segno giallo, unico elemento che poteva consentirne un immediato riconoscimento. L'ebreo era un «diverso» e come tale aveva l'obbligo di distinguersi dal cristiano. Tuttavia, i «giudii» dovevano semplicemente arrotolare una striscia di stoffa gialla, lo «sciamanno», attorno ad un cappello di uso comune. Le stesse autorità della capitale si mostravano, spesso, più benevole verso le infrazioni del segno rispetto a quelle del Contado. Fu il nuovo governatore pontificio, nominato nel 1774, il vescovo Durini, che, intrapresa la strada delle riforme, uniformò l'uso del segno degli ebrei d'oltralpe a quello dei romani. Non solo, con un'ordinanza del marzo 1775, stabilì che gli ebrei fossero costretti ad ascoltare lo *cherem kolbo*, tanto temuto da questi, solo in casi straordinari. Le riforme inaugurate da Durini non ebbero lunga applicazione. Infatti, nominato cardinale, fu richiamato a Roma nel 1776 e il suo successore si affrettò a riportare in uso le antiche pratiche.

Un nuovo regolamento pubblicato a Roma dal Sant'Uffizio, il 18 luglio 1781, spense ogni speranza di cambiamento per gli ebrei del Comtat e di Avignone. Questo testo oltre a ribadire i precedenti regolamenti del 1755 e del 1777 introdusse un'innovazione nell'articolo 8. Dal XV secolo l'apertura e la chiusura dei cancelli dei cammini era stata sempre affidata ad un portinaio ebreo scelto dai balivi, ora si imponeva la presenza di un portinaio cristiano, nominato dalle autorità ecclesiastiche, che avrebbe affiancato quello ebreo, compiendo le stesse operazioni, ma fuori dal cammino. Gli ebrei si sentivano considerati, ormai, alla stregua di delinquenti, costretti ad essere rinchiusi dall'esterno.

Questa situazione di costrizione, urtando con le mutate condizioni di vita di molti ebrei, ebbe come conseguenza una massiccia emigrazione dai cammini.

Già nel corso del XVIII secolo, numerosi ebrei aveva iniziato ad alloggiare, per motivi d'affari, nelle città del Midi. Con il passar del tempo e l'aggravarsi delle restrizioni nei cammini, la loro presenza in questi luoghi si fece sempre più stabile. In molte città si formarono delle piccole comunità e sempre più ebrei vi celebravano le feste di Pesach, preoccupandosi di fornire le azime ai loro correligionari, o il Purim, tornando nei loro cammini d'origine solo per le festività più importanti, il capodanno ebraico a settembre e Yom Kippur ad ottobre. Questa nuova pratica suscitò un grande fastidio nei vescovi locali che richiesero un provvedimento da parte delle autorità cittadine. Ma, diversamente dagli anni precedenti, ormai alla vigilia della Rivoluzione, queste richieste rimasero lettera morta. Anche a Parigi, gli ebrei del papa erano sempre più numerosi e risiedevano, come i correligionari sepharditi, nei quartieri alti della *rive gauche*.

Questa emigrazione ebbe gravi conseguenze per le comunità dei cammini. La più

macroscopica fu l'impossibilità di far fronte alle imposizioni fiscali. La crescita del tenore di vita che si registrò a partire dalla metà del Settecento, nell'ultimo quarto del secolo cominciò a precipitare sempre più velocemente. I pochi ebrei facoltosi rimasti, non essendo più sottoposti all'obbligo del «manifesto», dichiaravano spesso un falso capitale e quanti avevano la possibilità di risiedere in Francia, smettevano di pagare la loro quota - parte. La minaccia della scomunica con *cherem* non sortiva più una grande paura. Il sostentamento dei propri poveri diveniva sempre più problematico, anche rispetto alle richieste di questi ultimi che, per invidia, divenivano sempre più onerose. Il tanto odiato portiere cristiano si dimostrò utile allorché si preferì aggiungere un centinaio di lire annue alla sua paga, purché tenesse lontani i questuanti ashkenaziti, a cui non si poteva più fornire aiuto.

Gli ebrei rimasti nei cammini, costretti a far quadrare il bilancio della comunità, arrivarono a preferire il pagamento di tasca propria delle pesanti ammende, previste dal regolamento interno contro quelli che rifiutavano le cariche comunitarie, piuttosto che affrontare le esigenze degli indigenti o le dispute con gli immigrati e i contribuenti recalcitranti. Questa situazione di crisi interna ai cammini fece riemergere gli scontenti nei confronti della comunità di Roma, legati soprattutto alla condivisione del peso delle imposte che sarebbero dovute essere a carico solo dei romani. Tornarono ad indirizzarsi suppliche al pontefice dove, riportando un dettagliato resoconto delle spese inderogabili delle comunità, si faceva presente l'impossibilità di contribuire agli oneri fiscali dei loro correligionari della capitale.

Lo scoppio della Rivoluzione non migliorò la situazione degli ebrei del papa, anzi, acuendo i dissapori esistenti tra Avignone e Carpentras, né peggiorò le condizioni.

Nel luglio del 1789, sulla scia delle riforme che si stavano attuando in Francia, i sudditi di Avignone richiesero che il vice - legato ed il consiglio cittadino accettassero che le corporazioni redigessero dei *cahiers de doléance*; a Carpentras pretesero la convocazione degli antichi Stati.

Nel giugno del 1790 Avignone decretò la sua annessione alla Francia, dovendo così accogliere le deliberazioni dell'Assemblea Nazionale, in particolare quella del 28 gennaio 1790 che stabiliva che gli ebrei sepharditi e avignonesi (per i francesi gli ebrei sia del Comtat che di Avignone, venivano ugualmente designati come avignonesi) dovessero godere dei pieni diritti di cittadinanza. Per gli ebrei del Comtat, che aveva giurato fedeltà al papa, gli obblighi rimasero in vigore e divennero uno degli strumenti dello scontro, inaspritosi, tra Carpentras ed Avignone. Nell'autunno del 1790 il partito rivoluzionario, preso il controllo della città, si uniformò alle deliberazioni dell'Assemblea nazionale, ma ne nacque subito un problema rispetto al concedere i diritti di cittadino agli ebrei, diritto che nell'immediato gli fu negato. La città continuò ad imporre il segno agli ebrei, costringendoli nei cammini. Il 10 novembre 1790, il sindaco di Carpentras fu convocato davanti all'Assemblea Nazionale affinché fornisse spiegazioni rispetto alla mancata applicazione della delibera del 28 gennaio 1790. Il sindaco si giustificò adducendo un problema burocratico, ma la realtà era che i suoi cittadini si erano ferocemente opposti all'uguaglianza con gli ebrei, minacciando violenze, qualora questa fosse stata decretata. Dopo questa convocazione, l'amministrazione di Carpentras non poté più evitare l'applicazione della delibera. Nella quotidianità, in contrasto con la nuova realtà legislativa, ogni ebreo che osò indossare un cappello nero o grigio, fu malmenato ed insultato. In questa città il pregiudizio antiebraico si stava dimostrando più forte della Rivoluzione.

Tra la fine del 1790 e l'aprile - maggio 1791, l'atavica rivalità tra Avignone e Carpentras si trasformò in guerra civile. Fortunatamente gli scontri che ne seguirono non furono gravi, ciò che invece ebbe gravissime conseguenze furono i saccheggi e le violenze a cui dovettero sottostare le città di L'Isle e Cavaillon, oggetto della contesa tra gli eserciti irregolari, formati da disertori o da banditi cacciati dalle rispettive città, che si arrogavano il diritto di combattere nel loro nome. Questa contesa ebbe fine solo con i massacri della *Glacière* (16 - 17

ottobre 1791).

La tregua non fu di lunga durata, nel 1793 scoppiò una nuova guerra civile. A luglio Avignone, fedele alla Convenzione, fu occupata dai federalisti marsigliesi, per essere subito ripresa dall'esercito amico il 25 luglio. L'Isle, che si era schierata con i federalisti, fu saccheggiata ed incendiata. Molte case del ghetto e la stessa sinagoga furono distrutte.

Dalla primavera del 1789, con le crisi granarie, fino alla fine del Terrore, gli ex territori pontifici furono costantemente teatro di scontri. Questa situazione di continua precarietà, si rivelava essere estremamente dannosa per gli ebrei che, vivendo di commercio, vedevano il loro volume d'affari notevolmente ridotto, e dovendo sottostare agli antichi regolamenti, avevano ancora maggiori difficoltà ad assolvere agli oneri fiscali. Ciò contribuì ad alimentare il processo di migrazione, già avviatosi prima del 1789.

Con la fine della guerra civile in Francia, le famiglie ebraiche delle comunità del Comtat si erano ridotte in maniera impressionante nelle città di Avignone, L'Isle e Carpentras, per arrivare a sparire in quelle di Cavaillon. Gli ebrei emigrati si stabilirono per lo più nelle zone circostanti, ma alcuni gruppi si stanziarono in alcune città italiane come: Livorno, Ferrara, Mantova, Savona, Forlì e Treviso. È facilmente ipotizzabile che la scelta fu dettata dal fatto che già esistesse una rete di relazioni commerciali con queste città. Non a caso, all'interno dello Stato della Chiesa, scelsero, non Roma, ma Ferrara che aveva una comunità molto più dinamica di quella della capitale e con un volume d'affari decisamente superiore.

Gli ebrei che rimasero nelle città del Comtat Venaissin, furono i maggiori sostenitori della Rivoluzione. Per dare il buon esempio, a cominciare da quelli di Avignone, per finire con quelli di Carpentras, donarono tutti gli arredi sacri delle loro sinagoghe alla causa rivoluzionaria, trasformando i luoghi di culto in luoghi della rivoluzione. Rinunciarono alle loro pratiche religiose, sostenendo che il culto della Ragione non contrastava con il loro. Essi affermarono il 3 ventoso anno II (21 febbraio 1794):

«Nous sommes trop intéressés au maintien de l'ordre républicain, disaient-ils, pour ne pas nous conformer au bien public et au vœu national; le dieu que nous croyons, le ciel de ciel ne pouvant le contenir, on peut l'adorer par toute la terre. Nous allons nous réunir tous ensemble au temple de la raison, là où tous les hommes sont frère, et nous prierons dieu ensemble en souhaitant la prospérité de la république une et indivisible».

Queste parole ci mostrano la completa adesione che gli ebrei del papa diedero alla Rivoluzione che, dopo secoli di asservimento, li riconosceva come cittadini, pari tra pari, consentendogli un completo inserimento nella società, almeno sul piano formale. Anche in Italia, gli ebrei dello Stato pontificio mostrarono il loro favore verso i francesi e le nuove realtà politico - amministrative da essi adottate. Se a Roma, mancò una loro partecipazione diretta alla gestione della Repubblica del 1798 - 99, nelle altre città, come Ancona, gli ebrei ricoprirono, invece, incarichi importanti. Ciò fu possibile perché, come si avrà modo di osservare più avanti, gli ebrei più facoltosi di queste comunità, almeno per il XVIII secolo, ebbero un ruolo primario nella gestione del potere locale, benché non in maniera diretta.

La Rivoluzione portò l'uguaglianza civile e giuridica agli ebrei del papa, ma ne distrusse l'identità. Quest'ultima aveva avuto il suo nucleo fondativo nel credo, ma in relazione al luogo e all'ambiente vissuti aveva sviluppato delle specificità sue proprie che la differenziavano tanto da quella degli altri ebrei dello stato della Chiesa, quanto da quella dei sepharditi e ashkenaziti presenti in Francia. Diversità che per gli ebrei di Avignone e del Comtat avevano avuto origine dal vivere su un territorio ricompreso all'interno di uno stato «altro», il Regno di Francia, ma dall'essere soggetti alle stesse leggi e agli stessi regolamenti a cui erano sottoposti i loro correligionari pontifici con i quali, però, trovandosi fisicamente in un diverso territorio, non avevano potuto intrattenere facili scambi. Questa condizione

politica gli rendeva ugualmente disagiati i rapporti con le comunità che erano sì presenti sul suolo francese, ma soggette ad una diversa legislazione. L'insieme di questi fattori ha contribuito alla creazione di un'alterità degli ebrei del papa che per secoli li ha contraddistinti nel panorama ebraico europeo.

Con la Rivoluzione, le sorti degli ebrei di Avignone e del Comtat si separarono per sempre da quelle dei loro correligionari romani. I primi non sarebbero più stati gli «ebrei del papa», ma francesi di religione ebraica.

2. Ferrara

Gli ebrei erano presenti a Ferrara fin dal medioevo. Sotto gli Estensi, la loro comunità visse il periodo di massimo splendore. I signori del ducato capirono l'importanza della presenza ebraica per lo sviluppo economico delle loro terre. Per questo, Ercole I accolse i profughi spagnoli, cacciati nel 1492, e, con un documento del 1493, concesse loro la piena parità con gli ebrei già presenti a Ferrara. Si costituì così nella città un importante nucleo sephardita. I successori di Ercole I proseguirono la sua politica di accoglienza anche a favore degli ashkenaziti. Nel 1532, questi ultimi fondarono una sinagoga di rito «tedesco» a Ferrara.

Il panorama di tranquillità degli ebrei nel ducato estense del Cinquecento, fu offuscato da qualche nuvola, come l'istituzione del Monte di Pietà nel 1507, o la distruzione del *Talmud*, nel 1553. Ma, nell'insieme, l'esistenza della comunità non ne fu assolutamente scossa. Anzi, alcuni suoi membri ebbero una parte importante, oltre che nella vita economica, anche in quella culturale della città.

Un primo segnale del cambiamento, che si sarebbe realizzato con la dominazione pontificia, gli ebrei lo ebbero nel 1581, quando Alfonso II, costretto ad obbedire all'imposizione dell'Inquisizione, imprigionò alcuni marrani e ne inviò tre a Roma, dove furono giustiziati. Nel 1597, alla morte dell'ultimo duca estense, la Santa Sede si riappropriò dei suoi antichi feudi. Cesare d'Este, erede prescelto dal duca, trasferì la sua corte a Modena, dove fu seguito da numerosi ebrei della comunità di Ferrara. Questo spiega i rapporti che legarono gli ebrei ferraresi alla città emiliana, molto più di stretti di quanto non furono quelli con i correligionari romani.

La nuova sovranità impose una nuova legislazione e l'applicazione degli obblighi prescritti nelle bolle contro gli ebrei. Nel 1627 fu istituito il ghetto. Dopo tre anni di discussioni per la scelta dell'area, con molte resistenze da parte ebraica, si decise per il quartiere attorno al Duomo, dove già risiedeva la maggior parte degli ebrei. L'area fu chiusa da cinque cancelli: due alle estremità di via dei Sabbioni; altri due agli incroci tra via Vignatagliata con via Contrari, da una parte, e via del Travaglio, dall'altra; l'ultimo cancello fu posto all'incrocio tra via Gattamarcia e via Ragno.

La nuova realtà ebraica si inseriva in un contesto sociale caratterizzato da forti sperequazioni, da una parte un bracciantato agricolo povero ed indigente, dall'altra una minoranza ricca e privilegiata. Se Ferrara e la Legazione vissero, nel XVII secolo, un periodo di difficoltà economica, che raggiunse il suo apice nel 1697, con il crollo del Monte di Pietà di cui vennero ritenuti responsabili, ingiustamente, gli ebrei, il XVIII secolo si aprì all'insegna di un lieve miglioramento economico. In questo quadro si individua un piccolo gruppo di rivenditori e prestatori ebrei che, iniziata la loro attività durante la Guerra dei Trent'anni (1618 – 1648), la intensificarono e rafforzarono nel corso dei conflitti di inizio Settecento. Da queste attività sorsero delle ditte che, per tutto il XVIII secolo, ebbero relazioni economiche con le autorità pubbliche.

Secondo Milano, nel 1703, erano presenti a Ferrara 328 famiglie ebraiche, di cui una molto ricca, 10 benestanti e le altre con un capitale sempre più irrisorio fino alla povertà. Angelini ritiene che la famiglia ricca potesse essere quella di Felice Coen; gli agiati erano gli Italia, i Roches, i

Vita, i Rossi, gli Hanau, i Norsa, i Pirano, i Montalti, i Dina, gli Ancona, i Lampronti, i Bassani ed i Budrio. I cognomi delle famiglie presenti nel XVII secolo si ritrovano anche nel XIX secolo, questa continuità potrebbe essere una spia del fatto che, nella città, gli ebrei conducessero un'esistenza abbastanza tranquilla e vi trovassero un terreno adatto alla loro operosità; infatti, molti erano impegnati in piccoli affari e con una tendenza al risparmio. Nell'insieme, una parte della comunità ebraica di Ferrara tendeva a trovare il suo posto nella società cristiana, l'altra difendeva la propria specificità, mantenendosene separata. Una realtà a parte era costituito dai neofiti, tra questi il caso più famoso, per il Settecento, fu quello di Cervelli che raggiunse un'importante posizione economica ed ebbe intensi rapporti con gli ebrei.

La guerra di Successione spagnola (1701 - 1714) costituì un importante momento per gli ebrei di Ferrara, soprattutto per la ditta Coen che riforniva l'Abbondanza. La presenza di truppe straniere portò i commercianti a preferire le strade padane del commercio estero con la Lombardia, piuttosto che di quello interno con Bologna. I magazzini dei Coen e dei Roches, erano pieni di grano «in eccesso» pronto per essere venduto al miglior offerente. Parallelamente ci fu una ripresa del contrabbando al quale non furono estranei gli ebrei. Uno dei settori di spicco fu quello delle pelli, sotto il controllo del marchese Trotti. Il nobile si serviva, per i suoi traffici, della ditta di ricettazione Felice Coen ed Emanuele Italia, in società con Caprioli, un commerciante cristiano.

La presenza ebraica non si limitava agli ambiti dell'illegalità. Infatti, furono sempre i Coen che fornirono al legato Astalli i 15.000 scudi mensili pretesi dalle soldatesche occupanti. L'alto prelato accettò l'offerta ben volentieri, volendo mantenere un atteggiamento neutrale, tanto verso gli spagnoli, quanto verso i francesi. Per contraccambiare il favore degli ebrei, gli concesse di discutere all'interno della comunità le cause giudiziarie per cifre inferiori ai 5 scudi. Un'analoga prassi era stata concessa, come abbiamo visto, agli «ebrei del papa». L'irrisorietà delle cifre, oggetto delle cause, fornisce un utile indice sociale, interno alle comunità, mostrando come questa fosse composta in prevalenza da gente modesta, mentre quello dei ricchi era un nucleo molto ristretto. L'iniziativa comportò la rivolta del notariato cittadino che godette dell'appoggio del locale vescovo, Monsignor Dal Verme. Quest'ultimo, a sfregio, fece pavimentare la sua stalla con le lapidi mortuarie del cimitero ebraico. L'insistente presenza degli ebrei nel mondo degli affari creava un fortissimo malcontento tra i cristiani, ma, pochi come il legato Astalli, avevano considerato le possibilità di impiego che questi fornivano. La situazione tornò, comunque, alla normalità nel 1708, con l'arrivo di Casoni, nuovo legato, che si affrettò ad annullare tutti i provvedimenti del suo predecessore. Indiscutibilmente, durante la legazione di Astalli, alcuni ebrei, soprattutto i Coen si arricchirono notevolmente. Tre grandi ditte ebraiche riuscirono a servire sia il legato, che non voleva prendere posizione rispetto alle parti in causa, sia la città di Mantova che, con la pace di Rastadt nel 1714, fu direttamente unita all'Austria. Ad Astalli dettero assicurazioni prestando denaro al Comune per l'acquisto di 200 rubbia di grano; con Mantova si intensificarono i commerci, più o meno legali.

Agli inizi del Settecento, intuendo il momento favorevole per i propri commerci, Felice Coen chiese ed ottenne di essere esonerato dagli impegni comunitari, soprattutto dalla partecipazione alla «Congregazione dei Dieci». I suoi affari si stavano espandendo nel mantovano, allargandosi anche al commercio di diamanti. Alla sua morte, avvenuta l'11 luglio 1728, infatti, la ditta Felice Coen era solida e fiorente.

Dopo il breve intermezzo di Casoni, il 20 febbraio 1710, Tommaso Ruffo prese possesso della legazione e la situazione tornò ad essere favorevole agli ebrei.

Il nuovo legato non osteggiò i ricchi esponenti della comunità, al contrario si mostrò favorevole ad ogni interazione con loro. Infatti, nel decennio 1720 - 1730, periodo in cui Ruffo fu prima vescovo e poi legato di Ferrara, si procedette al rinnovo dei grandi appalti, dove gli

ebrei facoltosi, in particolare i Coen, ricoprirono un ruolo di primo piano. Godendo, dunque di un così importante appoggio, costoro non si curarono di prender parte alle lotte che ogni anno si accendevano per il rinnovo della «Giudicatura dei Savi», organo della magistratura civile della città. Tuttavia, attenti alle circostanze favorevoli, non trascurarono di esercitare una loro azione, quando possibile, ed intervennero con sovvenzioni, spesso senza contabilizzarle, in caso di crisi.

Indiscutibilmente, le più agiate famiglie del ghetto erano in continua ascesa, grazie soprattutto alla loro espansione commerciale a Mantova, le cui autorità gradivano la presenza di persone che disponevano di liquidi. Questo suscitò il risentimento di molti affaristi cristiani che tentarono di ostacolare i loro concorrenti israeliti. Il mantovano, oltre ad essere interessato da commerci legali, era anche la zona prediletta per il contrabbando, soprattutto del grano, sotto il controllo dei nobili ferraresi. Questi ultimi cercarono, allora, di addossare la responsabilità di questo traffico illecito agli ebrei, ma, a seguito di una serie di controlli, non risultò nulla a loro carico.

L'accresciuta fortuna di alcuni uomini del ghetto non suscitò solo il risentimento di parte dei gruppi di potere locale, ma anche quello di alcune autorità religiose, in particolare dell'Inquisizione. Astio che fu indirizzato, in special modo, contro Felice Coen. Il 29 maggio 1721 fu eseguita una minuziosa perquisizione presso alcune case del ghetto. Il vecchio Coen fu carcerato presso la propria abitazione data l'età avanzata, con l'accusa di omicidio rituale. Merita attenzione il fatto che, nonostante quest'accusa fosse, ormai da lungo tempo, ritenuta dalla Chiesa assolutamente infondata, manteneva, ancora nel Settecento, un potere di suggestione.

Lo scopo reale di una simile azione fu quello di controllare tutte le carte di una delle ditte più importanti di Ferrara, ma anche di indagare sugli scritti talmudici e su eventuali scambi intellettuali con i correligionari di altri stati o i commercianti di altra religione. Infatti, a dispetto delle restrizioni delle bolle papali, la comunità di Ferrara, all'opposto di quella romana, era riuscita a mantenere una certa vivacità culturale.

La giustificazione che fu addotta per motivare tale iniziativa fu che gli ebrei avevano preteso di «acquistare qualche ragione rispetto alla città e aria di Ferrara». A questa motivazione se ne aggiunsero altre senza alcun reale fondamento. Il 30 ottobre 1721, gli abitanti del ghetto firmarono il verbale steso sulla vicenda. Senza protestare per l'ingiustizia subita e sborsando una consistente cifra per «riparare» all'accaduto, il tutto fu presto dimenticato. Tuttavia, l'Inquisizione non uscì vittoriosa dalla vicenda, al contrario, dopo questo smacco perse ogni possibilità di azione sulla città di Ferrara, infatti, per tutto il XVIII secolo non si hanno ulteriori notizie di sue iniziative.

L'episodio ci mostra diversi aspetti del mondo cittadino. Uno relativo allo scontro interno ai palazzi religiosi, che vede contrapporsi, il potere della Curia, nella persona del vescovo Ruffo, al potere inquisitoriale, appoggiato, in questo contesto, da quello legatizio nella figura di monsignor Patrizi. Questi uomini, con le loro rivalità, mostrano come all'interno della Chiesa, il pensiero e l'atteggiamento verso il mondo ebraico non fosse monolitico. L'altro aspetto è la capacità di incidere dei gruppi di potere economico nel tessuto cittadino. Come sottolinea Angelini, a seguito di questa vicenda l'Inquisizione perse ogni forma di controllo sugli ebrei di Ferrara, cosa che invece non accadde agli affaristi, che riuscirono, grazie alle loro attività o alle loro cariche, a mantenerlo. Possiamo affermare, quindi, che nel corso del XVIII secolo, l'antigiudaismo religioso dovette lasciare campo libero a quello economico che mantenne ben salde le sue radici nel terreno.

Se si escludono alcuni episodi di aperta ostilità, gli ebrei operarono prevalentemente in un clima favorevole ai loro affari. Alla morte di Felice Coen, Graziadio gli subentrò completamente nella direzione della ditta che mantenne il nome del patriarca. In collaborazione con il neofita Nicola Cervelli, riuscì con il suo entourage di speculatori ebrei, a

rafforzare il suo giro di interessi a Mantova, allargandosi anche al milanese. Uno dei suoi migliori affari lo concluse nel 1730 con la vendita di una notevole partita di grano destinata alle scorte del ducato lombardo. Tanto più si consolidava il suo commercio all'estero, quanto più controllava Ferrara e i territori della Legazione. Grazie alla pratica dei prestanome cristiani, Graziadio Coen e i suoi consoci, come i Roches, gli Italia, i Rossi ed altri ancora, avevano ottenuto la gestione degli appalti più importanti. Loro erano, infatti, gli appalti della «Conciera e pellami», con cui si gestiva il commercio della carne bovina e delle pelli per uso industriale; per ottenerlo Abramo Luzzatto offrì 18.000 scudi; del «Dazio dei pastori» che sovrintendeva all'entrata di tutti gli ovini in città; dell'«Appalto del tabacco» che concedeva l'esclusiva del commercio, della lavorazione e dello smercio del tabacco; infine, dei dazi detti «Decimo» e «Punta e galea» legati al volume dei traffici, sia interni che esteri, che si svolgevano lungo il Po. A questi si aggiungeva quello della «Tesoreria provinciale», solo in parte gestito da mercanti ebrei. La strada degli appalti era la più sicura per consolidare il proprio potere ed accrescere la propria ricchezza.

Felice Coen si era interessato agli appalti fin dalla fine del XVII secolo e su di essi aveva costruito la propria fortuna. Per lunghi periodi gli ebrei erano riusciti ad assicurarsi quelli più importanti, primo fra tutti la «Conciera e pellami», seguito da quelli del tabacco e dell'olio. Se si perdeva un appalto, si profondevano tutte le energie per riappropriarsene, come avvenne per la «Conciera» che, persa nel 1712, fu ripresa nel 1722. Rifiutando persino la possibilità di guadagni in altri settori come il tessile, realtà piuttosto anomala per gli ebrei che, generalmente, primeggiavano nel mondo dei tessuti. L'«Appalto del Tabacco» fu loro appannaggio per un tempo molto lungo, prima con l'appaltatore Caprioli, poi, dal 1726, con Bianchi. Durante quella gara, Caprioli non fece un'offerta molto generosa e, se i Coen non fossero intervenuti finanziando Bianchi, l'appalto sarebbe sicuramente finito ad un mercante veneto. Il cardinale Patrizi preferì appaltatori, ebrei sì, ma autoctoni, piuttosto che stranieri, anche in osservanza alla politica economica pontificia antiveneziana. Non va dimenticato che le leggi del papa permettevano agli israeliti di partecipare agli appalti solo in veste di garanti, non potevano quindi prendere parte direttamente alle gare, né gestire le concessioni in prima persona, necessitando sempre di un prestanome cristiano. Inoltre, con un editto del 2 febbraio 1733 emanato da Clemente XII, gli si imponeva, nel presentare le proprie cedole, di posizionarsi al di sopra delle cifre offerte dai concorrenti cristiani secondo una precisa tabella: l'aumento doveva oscillare tra l'1 ed il 4%. Nonostante ciò fu un periodo molto fortunato per Graziadio Coen che, tramite Pisoni controllava la «Conciera» e con Ridolfo Pelliccioni di Mantova la «Tesoreria provinciale», organo più potente della legazione ferrarese.

I legami d'affari con gli ebrei di Mantova vennero rafforzati anche grazie alle politiche matrimoniali: Mosè Vita Coen, di Ferrara, sposò Consola Coen mantovana, sua cugina in seconda linea. Il matrimonio servì anche a riparare all'abiura dall'ebraismo del rabbino Graziadio Coen, parente dell'uomo d'affari, per essersi innamorato di una cristiana.

La fine degli anni Trenta del Settecento vide un miglioramento nei rapporti tra ebrei e cristiani. Una serie di editti vietarono che i primi fossero molestati dai secondi, inoltre i giovani potevano frequentare scuole cattoliche e l'Università, arrivando a prendere il dottorato grazie ad una dispensa del pontefice che veniva concessa con molta facilità. La realtà ebraica di Roma, invece, non lasciava nessun margine di possibilità ad un'istruzione universitaria.

Contemporaneamente si assisté ad un aumento del peso fiscale sulla comunità. Non bisogna credere che questo fu dovuto ad una migliorata condizione economica, piuttosto fu il risultato di un adeguamento al costo della vita. Più in generale, si può affermare che la situazione finanziaria degli ebrei di Ferrara rimase pressoché immutata dagli inizi del Settecento fino agli anni Novanta.

Un lieve miglioramento, all'interno della comunità, si registrò nella seconda metà del secolo,

a seguito della fine delle Guerre di Successione. Questo apparente benessere fece abbassare la guardia agli affaristi ebrei e gli sforzi fatti precedentemente per ottenere gli appalti, unico mezzo di intervento nella società, vennero meno. La conseguenza fu che le privative a lungo gestite si persero e questo rese gli ebrei un più facile bersaglio dei concorrenti.

Negli anni tra il 1745 ed il 1750 sembrò che i Coen tornassero al loro antico mestiere di prestatori, anche se a livello di veri e propri banchieri, ma intanto si stavano riorganizzando per tornare a controllare gli appalti. In breve tempo riuscirono a riottenere quelli del tabacco, che mantennero per tutto il secolo, e dell'olio. Parallelamente, nel mantovano, si dedicarono allo sfruttamento della terra. Tuttavia, in questo lustro, la famiglia fu colpita da un grave lutto: la morte di Graziadio.

Nel 1749 cominciò un periodo difficile per la comunità di Ferrara. Il numero dei decessi quell'anno superò la media annua degli anni precedenti: 85 morti su 1500 anime, rispetto ad una perdita media di 40 persone all'anno. Ad aggravare la situazione si aggiunse il fallimento di un banchiere romano, certo Lopez, per circa mezzo milione di scudi. Alcuni ebrei, probabilmente in affari con l'uomo, effettuarono delle operazioni di vendita che suscitarono l'attenzione dei tribunali e richiesero la mano regia per dieci di loro. A farne le spese furono: un Hanau, commerciante di pannine, un Montalti commerciante di stoffe, Abramo Vita Rossi, mediatore di grani, un Pesaro, uomo d'affari ed altri ancora. La vicenda diede subito occasione al popolino, e non solo, di riportare in auge una polemica antiebraica mai sopitasi del tutto. Circolarono pubblicazioni di libelli anonimi dai titoli significativi: *La costernazione del ghetto di Ferrara*, o *La predica al ghetto*. Chi riuscì a superare la crisi senza grossi danni furono i Coen, grazie alla ramificazione, ma ancor più alla diversificazione del loro commercio; persero comunque l'appalto della «Conciera».

Il biennio 1750 – 1751 vide l'inasprirsi di questa polemica e agli ebrei convenne mascherare il più possibile i loro rapporti con le autorità pubbliche. Essi, infatti, non figurarono nella battaglia che fu ingaggiata dal legato pontificio Barni con i commercianti di campagna per un accordo sui prezzi dei cereali. Dalle controversie discusse in quegli anni sembrò quasi che si fossero ritirati in un loro piccolo mondo. Nelle liti, infatti, erano coinvolte solo ditte ebraiche, o, tutt'al più, la Municipalità o la Massaria del Ghetto. Perfino i Coen sembrarono tagliati fuori dai grandi affari di Ferrara. Come già accennato, nel 1751 persero l'appalto della concia delle pelli a favore di Ercole Maria Balboni. Continuarono a godere dell'appoggio del Legato, ma il diffuso antiggiudaismo aveva ridato vigore al clero ferrarese e ad una parte del mondo degli affari cristiani. Vigore che consentì di contrastare il palese appoggio che Barni diede ai Coen per ottenere l'appalto del tabacco. In un primo momento, attraverso Lusetti, questi ebbero la privativa. Tuttavia i concorrenti, i fratelli Zanetti e Domeneghetti, si rivolsero direttamente a Benedetto XIV che ne preferì l'offerta a discapito dei Coen. Lo stesso Legato fu ripreso dal pontefice per il suo «intrattenimento» con gli ebrei. Non bisogna credere che Barni nutrisse una particolare simpatia per gli abitanti del ghetto. Le scelte della sua condotta verso questi sottacevano diversi interessi come le donazioni che gli ebrei facevano ai poveri cristiani per far presa su quei religiosi più sensibili al mercato cristiano, ma ancor più gli investimenti che i Coen avrebbero potuto fare nell'opera dei Lavorieri in vista delle miglorie da apportare ai corsi d'acqua fuori dal bilancio ufficiale.

Il legato non restò passivo di fronte all'accaduto, ma la situazione per gli affaristi ebrei continuò a peggiorare parallelamente alla crescita della polemica antiebraica. A poco a poco, alcune delle più fiorenti ditte ebraiche fallirono. Nel 1755, toccò ai Della Vida, detentori degli appalti del «Dazio del transito dell'olio», dell'«Acquavite di Trecenta» e dei «Vetri», e ai Roches e Teglio che sciolsero una società che praticava affari insieme da cinquant'anni. Quello stesso anno morì il neofita Cervelli, che era stato l'animatore del gruppo degli ebrei. Ma, evento ancor più dannoso, fu il crollo del banco di Abram Vita Levi di Modena, che ebbe gravi ripercussioni sui Coen e sulla ditta di esportazioni Borzani ad essi legata, inoltre scatenò

una nuova ondata di odio verso gli ebrei, riportando alla memoria l'assalto del ghetto di Mantova, del 1754, causato dalla responsabilità loro attribuita di aver introdotto moneta straniera nello stato.

Tra il 1757 ed il 1758 un altro duro colpo, questa volta sia per gli ebrei che per i cristiani, venne dalla decisione papale di sopprimere il monopolio del tabacco. L'intento di Benedetto XIV era quello di porre un freno a questo contrabbando. La reazione a tale provvedimento non si fece attendere. Il comune di Ferrara per mezzo del proprio ambasciatore, il conte Motecatini, e del «cardinale protettore» Sciarra Colonna riuscì ad ottenere dal papa un'esenzione da tale provvedimento, il che permise agli ebrei di rientrare nel giro della conduzione dell'appalto. Cosa che avvenne nel 1762 quando si associarono al mercante Vincenzo Rosina, titolare di una nuova condotta.

Gli anni Sessanta del XVIII secolo segnarono una ripresa da parte degli ebrei. Il loro denaro tornò utile quando fu impiegato a garanzia dei lavori di manutenzione di alcune zone del Po. Dietro Gian Andrea Monti vi erano come al solito i Coen che garantirono per cifre molto elevate, circa 36.000 scudi per due lotti.

Il comune di Ferrara non poté esimersi dal chiedere l'aiuto economico dei benestanti del ghetto, così, nel 1762, la ditta Coen otteneva nuovamente l'appalto per la privativa del «Tabacco e dazio di un baiocco sopra ogni libbra di tabacco» e quella del «Dazio sopra l'introduzione e transito degli oli», entrambe a nome di Vincenzo Rosina. Non solo, la stessa ditta aveva fornito a Clemente XIII una grossa partita di grano e frumento (1000 moggia di grano e 4000 di frumentone) in un momento di grande carestia.

Questa attività a sostegno dello Stato permise ad alcuni ebrei facoltosi di intraprendere un percorso che li avrebbe condotti alla piena emancipazione perché, nonostante le contese e gli odi personali, seppero costituire un gruppo coeso nei momenti di difficoltà.

Nel 1767 ebbe inizio una crisi cerealicola che colpì buona parte dello Stato della Chiesa, tra cui il ferrarese. Nel 1772 la situazione precipitò a causa dello scarso raccolto e dell'incauta iniziativa del legato Borghese che fissò il canone a 18 scudi il moggio; il grano era poco e costava troppo e i poveri non avevano possibilità di acquistarlo. L'intervento di Felice Coen fu provvidenziale, riuscendo a rifornire l'Abbondanza di grano e frumentone e prestando denaro alle casse dei Monti. Grazie alle sue conoscenze fuori Ferrara, poté rivolgersi alla casa Morpurgo di Ancona che gli procurò il grano dalla Marca Superiore, da Montemarciano di Ancona e da Macerata, per distribuirlo in tutta la zona attorno alla sua città (Bagnocavallo, Lugo, Pontelagoscuro). Una simile operazione fu compiuta a Roma da Mosè Coen, il quale provvide a riempire i forni della capitale con ben 25.000 rubbia di grano, pari a 1.000.000 di scudi. La Segreteria di Stato inviò una lettera al legato affinché riducesse le tasse ai Coen, il provvedimento non fu applicato, ma ciò non minò la posizione raggiunta dalla famiglia, ora anche nelle grazie del potere centrale dello Stato.

Gli appalti camerali e comunitativi, nella seconda metà del Settecento, furono appannaggio quasi esclusivo dei cristiani, fatta eccezione per i Coen. L'avvento di monsignor Carafa, come legato, favorì questa tendenza, agevolata anche dall'indiscutibile miglioramento della finanza cristiana che si riscontra dal 1750 in poi. Contemporaneamente, il commercio ebraico si stava ripiegando su sé stesso, costretto ad una dimensione sempre più privata, forse anche a causa della manifesta ripresa di un antigliudaismo diffuso tra tutti i ceti della popolazione, di cui si è scritto in precedenza. I rapporti con le autorità comunitarie si limitavano a quelli di ordinaria amministrazione, non persero, però, il loro ruolo primario di prestatori di denaro. I Coen, nel 1781, riuscirono a riottenere l'appalto del tabacco, tuttavia, Mosè riprese la sua attività di banchiere e commerciante, curando soprattutto gli affari nel mantovano.

Carafa, intanto, si occupò dell'amministrazione della sua Legazione, preoccupandosi del riordino dell'Annona, dell'attività dei Lavorieri delle acque, delle opere pubbliche e della legislazione giudiziari a amministrativa. Rispetto alla comunità, non mostrò nessun interesse

a creare con questa un rapporto privilegiato, anzi, si limitò al richiamo della legislazione precedente in materia. Non possiamo certo affermare che durante il suo mandato si creasse un terreno favorevole per un miglioramento dei rapporti tra società cristiana ed ebrei.

Gli echi della Rivoluzione giunsero anche a Ferrara. La decisione che l'Assemblea Nazionale francese aveva preso, nel 1791, di estendere i diritti dell'uomo e del cittadino anche agli ebrei, fece nascere una speranza nei correligionari della Legazione. Che le idee rivoluzionarie si stessero diffondendo nello Stato pontificio, lo prova la scoperta di un club filo - francese ad Ancona nel 1792, al quale pare fossero iscritti alcuni ebrei. Negli anni successivi anche Ferrara fu interessata dalla propaganda filo - francese. Non si ha notizia di un'aperta adesione da parte del gruppo ebraico, ma non si può escludere un loro prudente interesse. La situazione imponeva una grande attenzione, gli stessi Coen si fecero molto guardinghi, soprattutto a seguito delle manifestazioni di odio antiebraico che serpeggiavano nella città di Mantova, dove avevano numerosi interessi.

Se i rapporti tra il ristretto gruppo di ricchi ebrei e la società cristiana non erano sempre dei più facili, per la maggioranza del ghetto la situazione era ancora più complicata. Essa, infatti si doveva quotidianamente rapportare con il mondo delle «Arti», chiuso e diffidente, strenuo difensore dei propri privilegi. Le Arti più importanti erano quelle dei «merciai», dei «drappieri» e degli «strazzaroli», a quest'ultima appartenevano numerosi ebrei in qualità di «obbedienti». Si trattava di una corporazione molto potente, spesso in contrasto con le altre due. Al suo interno gli israeliti non avevano praticamente nessuna possibilità di superare la fase dell'apprendistato, passando così da «obbedienti» a «matricolati», con la conseguenza più immediata di non riuscire ad ottenere una paga decente. Inoltre, la situazione lavorativa era resa più grave dalle interdizioni che impedivano agli ebrei di produrre direttamente o indirettamente, se non con una speciale licenza, e il divieto per i cristiani di acquistare i loro manufatti. Non sorprende se, nel 1796, all'arrivo dei francesi, questi ultimi ottennero un appoggio immediato da parte della Comunità.

2. 1 Il periodo francese (1796 – 1799)

Con i nuovi governatori la realtà degli ebrei mutò profondamente. Questi vennero chiamati immediatamente a partecipare all'amministrazione della città; potevano prendere parte liberamente alle riunioni dei mercanti e cominciarono ad interessarsi alle gare d'appalto per le forniture militari. Per altro già da qualche secolo alcuni di questi appalti costituivano una loro privativa. Questi cambiamenti furono possibili grazie ad un processo di laicizzazione della pubblica amministrazione che implicò l'allontanamento del legato pontificio e il ridimensionamento dei poteri del vescovo.

Isach Bianchini divenne capitano della Guardia Nazionale, un membro della famiglia Coen, Iacob Vita, ebbe un ruolo molto importante nella Repubblica romana e ricoprì la carica di commissario nell'Urbe. Nell'insieme, però, gli ebrei preferirono dedicarsi alle forniture militari.

Come a Roma, anche agli ebrei di Ferrara, fu richiesto il pagamento di notevoli contribuzioni: 72.000 scudi su un totale di 800.000, pari al 9%, a fronte di una popolazione di 2000 anime, circa il 6% di tutta la città. Le contribuzioni gravarono soprattutto sul ceto degli abbienti, non solo ebrei, ma vi contribuirono anche alcuni mercanti più modesti.

Con il proclama del 16 fruttidoro anno IV (2 settembre 1796), firmato da Saliceti, che concedeva i pieni diritti agli ebrei equiparandoli al resto della società, i francesi li conquistarono alla loro causa. Un anno dopo, nel 1797, le quattro scuole presenti nel ghetto si fusero in un'unica che prese il nome di «Scuola grande italiana», atto che solo pochi anni prima non era immaginabile. Intanto, la deputazione presso il Direttorio spingeva affinché Ferrara fosse annessa alla Lombardia. Questa richiesta potrebbe avere una sua ragione nella

forte presenza mercantile, più sensibile alle grandi integrazioni territoriali. Il 19 marzo 1797 si tenne il referendum per l'annessione. Il voto degli ebrei si rivelò decisivo: 314 a favore, 3 contrari e 35 che non parteciparono al voto abbandonando la sala.

Nella nuova Repubblica, gli ebrei non si discostarono molto dalle precedenti attività, in quanto procacciatori dell'esercito e del Monte Abbondanza. I Coen cominciavano, intanto, a sparire dalla scena di Ferrara, ma, di contro, si rafforzavano il ramo mantovano, la filiale romana gestita da Iacob Vita, il gruppo anconetano conosciuto come «Felice Coen» e tutte le altre filiali, che facevano di questa famiglia una vera potenza economica.

Una considerazione merita di essere fatta riguardo la vendita dei beni nazionali, a Ferrara, come a Roma, gli ebrei non furono tra i maggiori acquirenti, a dispetto delle loro possibilità. Il motivo di ciò potrebbe essere ricercato nel preferire i beni mobili, che sapevano far fruttare, agli immobili, che avrebbero corso il rischio di perdere con un rovesciamento delle «sorti».

Nel 1796 venne creata l'«Amministrazione centrale del Dipartimento del Basso Po» che aveva tra i suoi compiti: l'appianamento dei particolarismi comunali; la creazione di un'opinione pubblica e l'ottenimento della collaborazione di tutti i soggetti. In questo clima nacque la proposta di abolizione dell'Università degli ebrei. Il promotore di una simile iniziativa fu Giuseppe Delfini, ma sembra che dietro a lui ci fosse una parte della comunità. Certo è, invece, che sostenitori di questo cambiamento furono i membri delle famiglie ebraiche di formazione umanistica. Questi, ben dentro il loro tempo, si sentivano più vicini alla nascente società borghese, che alle vetuste tradizioni giudaiche. Infatti, non è un caso che in questo gruppo si ritrovassero gli Hanau, i Della Vida e i Coen. Le autorità non diedero immediata attuazione al disegno, cercando di prender tempo per decidere quale fosse la cosa migliore. Delfini tornò ad insistere sulla questione in uno scritto di argomento generico, sostenendo la necessità di liquidare i creditori ed i debitori dell'Università affinché quest'ultima potesse essere chiusa. In questo modo, gli ebrei avrebbero espletato gli adempimenti della vita democratica nei «Comizi», riuniti nelle diverse sezioni della città.

L'inverarsi della proposta di Delfini avrebbe realizzato l'aspettativa di quei facoltosi ebrei che volevano un pieno inserimento nella società, ma ne avevano anche bisogno per meglio trattare i propri affari. Non era facile trovare una soluzione al problema. L'eliminazione dell'Università avrebbe sicuramente accelerato il processo di integrazione sociale, ma avrebbe, altresì, distrutto il luogo identitario degli ebrei. Da sempre, infatti, il ghetto aveva assolto alla duplice funzione di claustro e di rifugio.

Nel 1798 fu stilato un documento dal pretenzioso titolo *Piano da proporre alla società dei pagatori della nazione ebrea di Ferrara*, che prevedeva una riforma interna ed esterna all'Università. Il *Piano* fu firmato dagli ebrei più legati ai francesi, di fatto si trattò di una semplice riorganizzazione interna. Le strutture portanti del sistema non furono minimamente intaccate: lo *ius gazzagà*, le spese per il culto, per la beneficenza e per la scuola. Il documento restò, comunque, lettera morta. L'unica reale conquista degli ebrei fu l'abbattimento dei marmi del ghetto.

Con l'arrivo delle truppe austriache, nel 1799, le condizioni degli ebrei tornarono ad essere quelle preesistenti alla Repubblica Cisalpina. Per avere un cambiamento reale, nella comunità, bisognò attendere il ritorno di Napoleone e la creazione del Regno d'Italia (1805 - 1814). Le congregazioni ebraiche vennero trasformate nella «Congregazione generale dei pagatori», costituita da contribuenti tassati per un minimo di 100 scudi annui, responsabile della nazione ebraica, nella «Deputazione alla beneficenza» e nella «Azienda delle case e delle botteghe», tuttavia, all'interno della comunità restavano le quattro Scuole e l'«Accademia rabbinica». Non tutto era cambiato.

Ponte tra Occidente ed Oriente, il porto di Ancona fu, per la locale comunità ebraica, il centro della sua attività economica. Attività, che nel corso dei secoli, costituì un polo di attrazione per molti mercanti, soprattutto levantini e marrani portoghesi che si unirono, ma mai si fusero, agli ebrei italiani.

Nel 1532, Ancona fu annessa allo Stato della Chiesa e per gli ebrei della città le cose cominciarono a cambiare.

Fin dai primordi degli anni Quaranta del XVI secolo, Paolo III concesse ai mercanti ebrei levantini e portoghesi di poter praticare liberamente la loro religione, anche se in precedenza avevano professato quella cattolica, purché si stabilissero nel porto di Ancona. Questi privilegi furono riconfermati da Giulio III nel 1553. Accadeva, così, che i pontefici stessi si facessero garanti degli apostati contro l'Inquisizione, consentendogli di professare l'ebraismo. Questa scelta politica ebbe, sicuramente, tra i suoi motivi fondanti la necessità di far sviluppare il porto di Ancona e potenziarne il traffico nell'Adriatico. Ma, probabilmente, pesarono anche le critiche radicali, diffuse in ambiente curiale, sulla forzatura delle conversioni portoghesi del 1497 riemerse negli anni Trenta, in occasione della trattativa con la corte degli Aviz sullo stabilimento dell'Inquisizione in Portogallo. Grazie alle garanzie offerte da Roma e dalla stessa Municipalità, la comunità portoghese poté prosperare, così come il traffico del porto. Nel 1553 essa contava un centinaio di famiglie, era organizzata in una propria comunità, l'*Universitas hebreorum lusitanorum seu portugallensium*, con un tempio di rito ispano – portoghese; era completamente separata dalla locale comunità di origine tedesca, ma si accrebbe attorno agli anni Quaranta di profughi napoletani e pugliesi. Nel 1555, però, l'avvento di Paolo IV portò ad un netto cambiamento di indirizzo. Il nuovo pontefice ordinò al tribunale dell'Inquisizione di mettere sotto inchiesta i marrani anconetani, rei di professare pubblicamente la loro antica religione dopo la conversione al cristianesimo. Ne seguirono una serie di fughe, arresti, processi e venticinque marrani vennero arsi sul rogo nel 1556. Inutili furono le pressioni del sultano affinché non si procedesse contro questi ebrei, anche in considerazione del fatto che alcuni di loro erano suoi sudditi. Le richieste rimasero lettera morta, nonostante la minaccia di rappresaglie economiche e della crisi tra Stati che ne sarebbe seguita.

La tragica vicenda dei marrani anconetani contribuì ad accentuare le tensioni esistenti tra la comunità italiana e quella portoghese, già acuitesi con la svolta repressiva di Paolo IV. Il blocco commerciale del porto della città, imposto dal sultano, fu osteggiato in tutti modi dalla comunità italiana che ne rimase gravemente danneggiata.

Il successore al soglio pontificio del Carafa, Pio IV, si rivelò di animo più magnanimo del suo predecessore. Ma, le cose tornarono a precipitare con l'elezione a erede di S. Pietro di Pio V. Il nuovo pontefice si mostrò nella sua politica verso gli israeliti, molto più vicino al Carafa, che non al Medici. Nel gennaio 1567 decretò che tutti gli ebrei dello Stato della Chiesa dovessero vendere gli immobili acquistati durante il regno di Pio IV; nell'ottobre dello stesso anno ritirò la concessione di prestare. Il colpo di grazia lo assestò il 26 febbraio 1569, con la bolla *Hebraeorum gens sola quondam a Deo dilecta*, che decretava l'espulsione degli ebrei da tutte le terre dello Stato della Chiesa entro tre mesi, ad eccezione di quelli di Roma e di Ancona. In questa città, come si leggeva nella stessa bolla, gli ebrei venivano mantenuti perché utili al commercio con il Levante. Il claustrò della città dovette accogliere così nuove famiglie.

Nella città marchigiana il ghetto era stato istituito con un decreto del Senato cittadino fin dal 1427, a seguito delle predicazioni di un frate, tal Giacomo dei Minori detto della Marca. Sorgeva lungo una pendice del colle Astagno, vicino alla zona delle prostitute, occupando uno degli spazi più infelici della città. Spazio, che molto presto si sarebbe rivelato insufficiente ad accogliere i nuovi ebrei che vi giungevano.

L'arteria principale del ghetto era via Lata. Da questa partiva una fitta ragnatela di vie e

vicoli: via del Traffico, via del Bagno, via lo Speciale, via dei Banchieri, via Stalle, vicolo del Gozzo, vicolo Strettone, via del Gallo. E ancora, via delle Azimelle, del Macello, delle Prostitute. Due portoni si trovavano, uno all'innesto di via lo Speciale all'incrocio con via Calamo, l'altro allo sbocco di via Traffico su via Calamo. All'interno di queste vie e vicoli gli ebrei poterono conservare la propria identità, attraverso la celebrazione delle loro festività e le pratiche culturali ad esse legate. Ma la separazione dall'esterno, se da una parte garantiva un sistema di vita imperniato sull'*halakhah*, dall'altra poneva un problema concreto: quello degli alloggi.

Spesso la superficie dei ghetti si mostrò insufficiente alla densità della popolazione che la occupava. In molti casi vi fu un'estensione di questa superficie, ma più frequentemente si optò per un'espansione verticale, piuttosto che orizzontale: vennero aumentati i piani delle case. Anche il possesso di queste ultime era un problema, tanto per gli ebrei, quanto per i cristiani. Costoro, infatti, proprietari degli immobili dei ghetti, non potevano scegliere liberamente l'affittuario, inoltre, erano vincolati dai limiti che la legge imponeva sui canoni. Qualora si fosse lasciata mano libera in materia ai proprietari, gli ebrei sarebbero stati costretti ad abbandonare le città o ridotti in miseria per l'impossibilità di pagare affitti troppo alti. Data la situazione dovettero intervenire tanto i pontefici, quanto le autorità amministrative e giudiziarie dei luoghi in cui erano presenti dei ghetti. A seguito di questi interventi, prese forma l'istituto che, richiamandosi all'antica legge ebraica della *chazachà*, prese il nome di *ius gazagà*. La durata perpetua o meno, l'alienabilità e le sue forme, il livello dei canoni furono oggetto immediato di interpretazioni giuridiche, ma ancor più colpirono gli interessi degli affittuari ebrei e dei proprietari cristiani.

Per ordinare la materia dello *ius gazagà* ci vollero un po' di tempo ed alcune bolle, ma fu inaugurato un sistema che permise, sia a singoli individui, che a scuole o confraternite, di possedere in via ufficiosa dei beni immobili.

La nuova realtà di proprietari comportò una serie di cambiamenti all'interno delle comunità. I più ricchi investirono nelle proprie abitazioni per renderle più accoglienti ed eleganti, mentre cominciarono a speculare sulle altre case possedute a danno degli ebrei meno abbienti. Questo fece nascere nuove invidie e rancori, creando nella micro - società ebraica una separazione sempre più netta tra gruppi. Nei ghetti si veniva formando un sistema cetuale, speculare a quello della società cristiana, che portò alla nascita di rapporti sempre più saldi tra ricchi, da una parte, e gente comune dall'altra con il conseguente allentamento dei legami interni alla comunità. Nei casi di manifestazioni antiggiudaiche, però, l'appartenenza religiosa tornava ad essere un forte collante.

La comunità di Ancona presentava delle forti somiglianze con quella di Ferrara. Le due università, dopo un primo momento di sbandamento per le restrizioni inaugurate da Paolo IV, cercarono, nel corso del XVII secolo, nuove soluzioni per ridar pieno vigore ai loro affari. Nel XVIII secolo l'obiettivo era raggiunto. Una notevole ricchezza era appannaggio di un gruppo ristretto presente in entrambe le comunità. Ricchezza che avevano accumulato sfruttando le possibilità economiche che gli fornivano le rispettive realtà e, in seguito, stipulando accordi tra le ditte ebraiche delle due città per ricavarne un reciproco vantaggio.

Se gli ebrei di Ferrara avevano saputo sfruttare le acque del Po, quelli di Ancona seppero sfruttare le adriatiche. Le maggiori entrate venivano infatti dagli affari del porto della città che dal 1732 era divenuto un porto franco, senza per altro trascurare gli «affari di terra».

Uno dei sistemi più lucrosi, ma con un alto margine di rischio, legato ai commerci portuali, era quello del «cambio marittimo»: un prestito di denaro veniva concesso ad un armatore, che si impegnavano a restituire tutta la somma più una percentuale, che poteva arrivare fino al 20%, della somma prestata. In caso di perdita del carico il prestatore non aveva diritto ad un rimborso. Per praticare una tale forma di commercio bisognava disporre di grandi cifre. Era la pratica perfetta per gli ebrei più ricchi che, infatti, non persero l'occasione di dominare questo

giro d'affari. I commerci di terra venivano gestiti in maniera tradizionale, con le lettere di cambio.

Le famiglie ebraiche di Ancona che arrivarono ad avere un consistente volume d'affari, sia per mare che per terra, furono i Morpurgo, i Costantini, i Fermi, i Coen, gli stessi di Ferrara che si erano stabiliti anche nella città portuale aprendovi una sede della loro ditta.

Alla fine del Settecento questi uomini ebbero una parte attiva tanto nella Municipalità di Ancona, quanto nella seguente Repubblica romana. Già nel 1796, poco prima dell'arrivo delle truppe del generale Bonaparte, ci fu una cospirazione per il rovesciamento del potere pontificio e la creazione di una Repubblica. Ne seguì un processo che vide tra gli imputati alcuni importanti ebrei come: David Morpurgo, Isach Rodriguez, Sanson Costantini, Sabato Seppilli, Abram Salvatore Consoli, David Sansoni Consoli e Iosef Vita Coen. Tutti sarebbero stati presenti nelle future amministrazioni repubblicane: David Morpurgo sarebbe stato presidente del governo municipale, Ezechia Morpurgo tribuno della Repubblica romana, Moisè Iacob Fermi municipalista nell'ottobre 1799 e Sanson Costantini sarebbe stato nominato edile nel 1799. Quest'ultimo fu processato dalla Giunta di Stato, con un importante gruppo di giacobini anconetani. Le carte processuali sono molto interessanti perché ci restituiscono uno spaccato della potenza del gruppo ebraico. Durante la causa, infatti, Sanson Costantini ottenne il precetto di *abendo urbem loco carceris*, ossia la possibilità di aspettare fuori dal carcere l'esito del processo a condizione di non lasciare la città. Incurante di ciò, Costantini lasciò Ancona a metà agosto 1800 e sostenne durante un interrogatorio, «di portarsi a Sinigallia e che, scorso del tempo, si avesse poi far lettere da Livorno».

Restaurato il governo pontificio, a dispetto del coinvolgimento con i francesi, il gruppo ebraico fu riconosciuto indispensabile all'economia anconetana si ritenne, quindi, opportuno non prendere provvedimenti contro questo, cosa che non accadde, invece, per molti cristiani.

4. I ghetti della «Legazione di Urbino»

Come per Ferrara, anche per le comunità del ducato di Urbino il passaggio sotto il governo pontificio portò dei peggioramenti nella vita degli ebrei, con la creazione dei ghetti di Pesaro, Urbino e Senigallia.

Nel 1631 alla morte di Francesco Maria II della Rovere e in mancanza di un erede maschio, il papa Urbano VIII annesse il ducato di Urbino anche in virtù del testamento del duca Della Rovere che esplicitamente indicava il passaggio dei suoi domini alla S. Sede, e fu così creata la «Legazione di Urbino». Si trattava di un territorio importante, cerniera fra la Marca e le Romagne, con una campagna fertile, una popolazione numerosa e soprattutto con alcuni centri attivi nel commercio marittimo come Pesaro e Senigallia e altri noti per i traffici e le manifatture come Gubbio, Cagli, Fossombrone e in parte la stessa Urbino, anche se il fenomeno dello spostamento dell'asse del commercio verso Pesaro era già cominciato durante il periodo del Ducato.

Pochi anni dopo l'annessione, la Legazione di Urbino vide la nascita dei ghetti. La presenza ebraica nel Ducato era, infatti, polverizzata, abbiamo notizie di piccole comunità a Fossombrone, Cagli, Orciano, Mondolfo, Mondavio, Pergola e Sant'Angelo in Vado, oltre alle più grandi di Pesaro, Urbino e Senigallia. In continuità con le politiche antiebraiche anche in questi nuovi territori il potere pontificio decise di concentrare gli ebrei in sole tre città, Pesaro, Urbino e Senigallia, dove sarebbero stati costruiti i ghetti. Si assisté come già accaduto in precedenza in altri territori dello Stato della Chiesa, alla scomparsa di comunità, con i propri membri costretti a cercare accoglienza nelle comunità di altre città scelte, forse, in base a legami familiari o economici.

Il ghetto di Pesaro fu creato nel 1632, quelli di Urbino e Senigallia un anno dopo, nel 1633. La

costituzione dei ghetti comportò molti problemi, innanzitutto per la scelta delle zone da recintare nelle città, quindi per trasferirvi gli ebrei obbligati a risiedervi; poi con i proprietari cristiani e con gli affittuari delle case destinate ai nuovi inquilini. Tutte queste questioni vennero risolte con decisione e rapidità dalle autorità pontificie che si servirono del comodo strumento dello *ius gazagà*.

A Urbino il ghetto sorse nella zona della Porta Valbona, in un'area compresa tra via delle Stallacce e via Stretta ed era chiuso da tre portoni. Vi si trovavano la macelleria, la sinagoga, un pozzo che serviva sia per le abluzioni rituali sia per il normale uso alimentare e poi delle botteghe lungo le vie. A Pesaro fu scelta un'area centrale da recintare, caratterizzata da un fitto reticolato di strade e vicoli e che venne chiusa anche qui da tre portoni. Il ghetto più grande fu quello di Senigallia con quattro portoni anch'esso situato al centro della città.

Il numero degli abitanti di questi ghetti presenta delle differenze sostanziali che vanno lette nel quadro più generale dello sviluppo delle città. Urbino, capitale del Ducato, era ormai da diversi anni una città in decadenza a causa del porto di Pesaro e della fiera di Senigallia che attiravano verso di loro i maggiori investimenti. Con l'arrivo dei pontifici questa tendenza si accrebbe ulteriormente e la comunità ebraica della città rispecchiò il fenomeno di decadenza: nel 1626 vi erano, infatti, a Urbino otto banchieri ebrei contro i diciannove di Pesaro. Anche il calo demografico fu indice della crisi: al momento del passaggio allo Stato della Chiesa l'Università contava circa trecentosettanta membri, nel 1718 si era ormai ridotta a circa duecento e tutti molto poveri. Situazione inversa negli altri due ghetti: a Pesaro la popolazione si aggirava, nel Settecento, tra le cinquecento e le seicento unità, mentre a Senigallia fu sempre superiore alle seicento.

Da un punto di vista economico abbiamo visto che la comunità più indigente era quella di Urbino, i suoi commercianti praticavano solo la vendita al dettaglio e la vita nel ghetto era piuttosto misera.

Sicuramente migliore era la condizione degli ebrei di Pesaro. Nella seconda metà del Settecento, troviamo cristiani che ricorrevano agli ebrei, sia per la loro attività di prestatori che per quella di medici, segno evidente di una distensione nei rapporti tra le due comunità. Nonostante la creazione di Ancona come porto franco, avvenuta nel 1732, con il seguente declassamento del porto di Pesaro, nel corso del Settecento si assisté ad un miglioramento della situazione economica della Comunità che, con quella di Ancona e di Senigallia, nell'agosto 1755 sotto Benedetto XIV e poi nel giugno 1763 sotto Clemente III, riuscì a saldare tutti i suoi debiti con la Reverenda Camera Apostolica. Questo miglioramento si può spiegare con il tipo di commercio praticato dagli ebrei. Si trattava di un commercio stanziale: non erano i mercanti a viaggiare, ma le merci, oltretutto si effettuavano con pochi scambi, quindi le vicende portuali non erano di grande interesse. Protagoniste di tale commercio erano le imprese individuali, fortemente ancorate ad una realtà familiare e territoriale; quasi nulli i contratti di «cambio marittimo» che, invece, erano molto praticati ad Ancona, come sopra riportato.

Tale situazione economica tese a peggiorare nell'ultimo trentennio del Settecento. Il Legato pontificio in una lettera dichiarò che, nel periodo 1771-1776, vi erano in Pesaro cinquecento ebrei, ma che di questi duecento erano poveri e vivevano dell'elemosina e degli aiuti degli altri. Questo impoverimento aveva diverse origini tra le quali possiamo sicuramente annoverare una generale decadenza economica delle città con una contrazione del volume degli affari che colpì il piccolo commercio ebraico, accanto a ciò vi erano, invece, motivazioni interne quali le conversioni, ma soprattutto l'espatrio di alcune delle famiglie più ricche. In città vi erano circa una trentina di famiglie agiate i cui nomi ricorrevano più frequentemente nei volumi notarili; possiamo notare che si trovavano anche qui dei Coen, imparentati con i Coen di Ancona e quindi con quelli di Ferrara; vi era poi un piccolo nucleo di ricchi mercanti

veneziani che crearono dei legami importanti e forti con la loro città d'origine dove avevano procuratori e corrispondenti. Ma, queste famiglie per quanto benestanti erano poche, molto poche, e il peggioramento del commercio al minuto fece precipitare la situazione economica che si può ritenere incise anche sull'aspetto sociale. Indicatore economico importante, come per altre zone, è quello dei contratti dotali; nonostante i dati presentati siano solo frutto di una prima analisi e la ricerca debba ancora essere terminata, come ci informa l'autrice, riteniamo che siano comunque una buona spia della situazione economica: risulta quindi che poche erano le doti nella fascia tra i 2000 e i 1000 scudi, i numeri si alzavano tra i 1000 e i 500 scudi mentre molto numerose erano quella da 500 scudi in giù.

Diversa appariva la situazione della Comunità di Senigallia che, oltre ad essere molto numerosa, forte della presenza della fiera godeva di un certo benessere.

Le fiere portavano un vasto giro d'affari e attiravano mercanti ebrei da tutta Italia che lasciavano delle consistenti somme di denaro alla Comunità che, inoltre, aveva il diritto di ricevere la metà dei pedaggi pagati e il quattro per cento sugli affari conclusi dagli correligionari forestieri. Questo benessere attirò probabilmente sugli ebrei l'odio di una parte del popolo cristiano che, nel 1799, dopo la ritirata delle truppe francesi, invase il ghetto uccidendo tredici persone e ferendone alcune centinaia; seicento ebrei fuggirono via mare verso Ancona.

Il triennio giacobino fu per gli ebrei della «Legazione», come per tutti gli altri, un momento di libertà che li vide non più soggetti a tutti i vincoli e alle restrizioni loro imposte. Le violenze popolari del 1799 (a Pesaro e Urbino vi furono tumulti e spoliazioni ma senza uccisioni) e il ritorno del pontefice costrinsero gli ebrei ad un rientro nei ghetti, dai quali uscirono nuovamente durante il periodo napoleonico. Dopo il 1814, i cancelli dei ghetti non vennero più chiusi, ma molti ebrei vivevano ormai fuori dai recinti, o erano già emigrati. Di fatto le comunità delle tre città si ridussero sempre più sino a scomparire del tutto.

Le comunità descritte in questo capitolo presentano una serie di caratteristiche comuni, che non sono riscontrabili in quella romana. La più evidente è la lontananza dal potere centrale. Questa lontananza implicava, però, il confronto con più poteri, diversi e spesso in conflitto tra loro: quello del vescovo, autorità ecclesiastica locale, del legato pontificio, rappresentante dell'autorità papale, degli organi comunali locali, infine, dell'inquisitore che poteva essere lo stesso vescovo. Ma quella che nell'immediato poteva apparire come una situazione svantaggiosa, era in realtà estremamente positiva per le comunità. Infatti, i contrasti tra i rappresentati dei diversi poteri permisero agli ebrei di procurarsi un protettore tra questi, con la garanzia di poter svolgere più tranquillamente i loro affari, accrescere le loro ricchezze e, col passar del tempo, divenire il perno del mondo della finanza. L'accresciuta importanza in questo settore, che raggiunse l'apice nel XVIII secolo, si accompagnò ad una perdita di ingerenza dell'inquisitore all'interno delle comunità. Se, infatti, nei secoli precedenti, alcune decisioni dell'Inquisizione avevano avuto conseguenze devastanti per molti ebrei, nel corso del Settecento, questa facoltà viene sempre più limitandosi. È doverosa un'osservazione: benché l'Inquisizione non dovesse decidere in materia di ebraismo, non trattandosi di un'eresia, di contro, nelle comunità dello Stato pontificio l'inquisitore fu quello che spesso si preoccupò di porre limiti alla pratica religiosa degli ebrei, tranne che a Roma.

In tutte le università ritroviamo un ristretto gruppo di ebrei ricchi. La capitale non faceva eccezione, ma nelle altre città il fenomeno assunse proporzioni nettamente superiori. Questo si spiega attraverso una diversificazione dei propri interessi economici e dei maggiori campi di investimento. Ad esempio, sia nel Comtat, che a Ferrara ed Ancona, uno dei settori più redditizi per gli ebrei si rivelò essere quello del commercio dei cereali, commercio che gli procurò, oltre ad una notevole ricchezza, anche un discreto prestigio presso il potere locale e centrale. Ma, proprio per la diretta presenza di quest'ultimo, a Roma i «giudii» non avevano alcuna possibilità di accedere a questo commercio, controllato strettamente dall'Annona.

Unica eccezione, non a caso, fu, negli anni settanta del XVIII secolo, Mosè Coen che gestiva la filiale romana della ditta della sua potentissima famiglia ferrarese. Anche nel campo della produzione e il commercio della seta riscontriamo un divario notevole tra Avignone e Roma. Gli ebrei della città francese, nel settore serico, riuscirono a guadagnare fortune in milioni di lire, i correligionari romani, benché nel campo da più tempo, non raggiunsero mai gli stessi livelli.

Sicuramente, il diverso sviluppo economico era dovuto alla minor libertà d'azione dell'Università di Roma, sottoposta al controllo diretto del pontefice. Tuttavia, questo non basta a spiegare il fenomeno. Determinante, a riguardo, diventa lo spazio geografico.

Le città di Ferrara e di Ancona, ma in maniera ancor più macroscopica, Avignone ed il Comtat, si trovavano su di una linea di confine. Questo permetteva agli ebrei delle locali comunità di intrattenere più facilmente rapporti economici, finanziari e culturali con gli Stati confinanti. Bastavano pochi chilometri per trovarsi in un'altra realtà: da Ancona, via terra, in un paio di giorni i Morpurgo e i Rodriguez, o i Costantini e i Coen arrivavano nel Granducato di Toscana, via mare, in una giornata giungevano nell'Impero Ottomano; i Beaucaire e i de Carcassone, così come i de Milleaud, giornalmente avevano scambi con tutto il Midi; da Ferrara, i Coen, i Roches, gli Hanau abitualmente si recavano a trattare i loro affari nel milanese, nella Serenissima, nel ducato di Mantova. La posizione geografica di Roma, invece, rendeva estremamente difficile raggiungere i confini dello Stato. Gli ebrei della capitale si trovavano, quindi, in una situazione svantaggiosa rispetto ai loro correligionari. Il tempo che ad un ebreo di Ferrara, o di Ancona sarebbe occorso per recarsi nell'altro Paese, ad un «giudio» sarebbe bastato, al più per giungere a Viterbo.

La condizione geografica costituiva un ulteriore aggravio nelle possibilità di scambi a livello «internazionale». L'impossibilità di confrontarsi abitualmente con realtà più dinamiche aveva provocato un rallentamento nel «tempo del commercio». Agli ebrei dell'Urbe non mancavano né l'intraprendenza, né le capacità per riuscire ad avere lo stesso successo negli affari dei loro confratelli, mancavano gli spazi. Il loro raggio d'azione era decisamente più limitato, infatti, gravitava tutto nell'orbita della Capitale.

Gli scritti utilizzati per la stesura di questo capitolo hanno per oggetto principalmente e quasi esclusivamente un gruppo molto elitario interno alle comunità, lasciandone in ombra la maggioranza. Poco o nulla sappiamo dei ceti medio - bassi presenti nei ghetti. Dalle scarse notizie fornite si intuisce una somiglianza con la realtà romana. Questi studi, benché estremamente importanti, non ridanno un'immagine completa della vita degli ebrei dentro e fuori dai ghetti. Manca lo sguardo interno che ci racconti dei rapporti che intercorrevano tra un Coen e lo «strazzarolo»; manca quello esterno che ci racconti dei bottegai ebrei e cristiani.

Nei prossimi capitoli si cercherà di penetrare in quel mondo, tentando di ricostruire la vita di quegli uomini.

Capitolo II

Il Ghetto: lo spazio e i suoi abitanti

In questo secondo capitolo si prenderà in esame la società del Ghetto. L'analisi partirà dalla disamina dello spazio fisico in cui gli ebrei si muovevano. Costretti in un'area limitata, più o meno lentamente, uomini e donne dovettero cambiare le loro abitudini per adattarsi alle mutate condizioni di vita, quindi ne risultarono una nuova quotidianità e una nuova mentalità.

Dopo lo spazio fisico, sarà necessario indagare su coloro che lo abitavano ed il tipo di organizzazione che si erano dati, sia per relazionarsi con le autorità pontificie, sia per la propria gestione interna. Successivamente si analizzeranno il mondo del lavoro, le relazioni interpersonali che si intrattenevano dentro e fuori dal Ghetto, e gli aspetti religiosi, intesi come ritualità e pratiche.

L'analisi dei rapporti tra questi uomini ci permette di cogliere i funzionamenti socio-economici e psicologici sia dei singoli quanto dei gruppi. Non si trattò, ovviamente, di un mondo monolitico, ma eterogeneo, variegato, con forti contraddizioni al suo interno, contraddizioni proprie di ogni società, che quindi ne divennero anche un elemento caratterizzante. Come variegati, contraddittori ed eterogenei furono i rapporti tra ebrei e cristiani.

Se le dinamiche socio-economiche mettono in evidenza gli aspetti comuni del mondo ebraico e cristiano, in quanto parti di uno stesso sistema, l'aspetto religioso, al contrario, è quello che immediatamente consente di cogliere le maggiori differenze.

L'homo religiosus connotò fortemente la società moderna, costituendo, allo stesso tempo, un elemento di comunione, in quanto proprio di tutti gli uomini del tempo, e di divisione in quanto manifestazione di una diversa religione. Tutto ciò innescò una serie di fenomeni psicologici e mentali che spesso crearono crepe, quando non squarci, nel tessuto sociale di cui ebrei e cristiani ne costituivano la trama e l'ordito.

1 Spazi e territorio

Con la bolla del pontefice Paolo IV, *Cum nimis Absurdum*, emanata il 12 luglio del 1555, entrò in vigore una legislazione restrittiva nei confronti degli ebrei. Già precedentemente vi erano stati dei provvedimenti volti a limitarne le libertà, ma erano stati puntualmente disattesi, o comunque, mai rigidamente osservati. Questa volta, invece, le disposizioni furono applicate con immediatezza e severità.

Le prime due clausole riguardavano la segregazione e il divieto di possedere qualsiasi bene immobile e di vendere immediatamente quelli posseduti. Lo spazio abitativo degli ebrei presenti nello Stato della Chiesa fu ridotto ad una sola strada con un unico accesso verso l'esterno chiuso da un portone. La separazione dall'abitato cristiano doveva essere totale. Qualora la strada non fosse stata sufficiente si sarebbero potute aggiungere nuove vie limitrofe con un unico sbocco su quella principale, in modo da creare un recinto, all'interno del quale doveva essere presente una sola sinagoga.

A Roma la zona in cui sorse il claustro fu quella del Rione Sant'Angelo, dove già dimoravano

numerosi ebrei da diverso tempo. Nelle immediate vicinanze dell'area prescelta la presenza del mercato del pesce e delle concerie rendevano l'aria mefitica, ad aggravare la situazione contribuiva anche lo scarico di una delle bocche fognarie nel tratto del Tevere lungo il quale si estendeva una parte del recinto; inoltre, le frequenti esondazioni del fiume ne facevano un luogo particolarmente insalubre.

I lavori di realizzazione del claustro furono affidati all'architetto Sallustio Peruzzi che nel giro di pochi mesi, dal luglio all'ottobre 1555, portò a termine la sua opera. Gli ebrei della Dominante cominciarono la loro vita nel Ghetto.

L'origine del termine è incerta, l'etimologia più accreditata è quella che vuole in «getto» il suo toponimo; i getti erano infatti le fonderie che a Venezia si trovavano nella zona di Cannareggio, la prima dove nacque un ghetto (1516). Un'altra ipotesi plausibile è quella che ritiene che il termine designasse il molo - la gettata - del porto di Genova, dove stanziarono i sepharditi nell'esodo dalla Spagna nel 1492, senza poter entrare in città. Ghetto nel linguaggio comune non designò da subito il quartiere degli ebrei che veniva indicato, nelle fonti cristiane, come «serraglio», «recinto» o «ridotto degli ebrei» e nelle carte prodotte dalla Comunità come *hasser* (recinto). Solo alla fine del XVI secolo, il termine divenne di uso comune, ritrovandosi anche nella documentazione dell'Università indicato con *ghet*, parola che in ebraico designa il libello di divorzio.

Mappa del Ghetto nel XVIII secolo

Sul finire del XVIII secolo, il Ghetto si presentava con la forma di un trapezio con una superficie di poco più di 300 metri quadrati ed un perimetro di circa 750 metri; su quest'ultimo si aprivano cinque portoni, simbolo della regolamentazione e del controllo dei rapporti tra ebrei e cristiani che, come avremo modo di constatare, si riveleranno molto poco «contenitivi». Due si trovavano alle opposte estremità di Strada della Fiumara che si snodava parallela al Tevere, da cui il nome della via; quello a sud - ovest si affacciava su Strada ai Cenci delimitante i rioni Sant'Angelo e Regola, l'altro a sud - est sulla Strada di Ponte ai Quattro Capi. Il portone principale, che dalla parte cristiana dava su Piazza Giudia, all'interno del claustro apriva i battenti sulla Piazzetta della Rua. Da qui partiva l'arteria più importante del Ghetto, omonima della piazza, che correva parallela alla Strada della Pescaria e sulla quale insistevano altri due portoni. Uno chiudeva il recinto su Piazza della Pescaria all'altezza del Portico di Ottavia; l'altro si trovava nella zona a sud - est, come quello di Strada della Fiumara, e ugualmente si apriva su Strada a Ponte Quattro Capi.

All'interno il Ghetto era caratterizzato da due arterie parallele di dimensioni maggiori: Strada della Rua e Strada della Fiumara, di cui si è già fatta menzione. La prima si biforcava ad est dando origine ad un vicolo cieco che portava lo stesso nome. Sul lato opposto al vicolo si apriva Piazza delle Scuole, così chiamata per la presenza dell'edificio che ospitava le cinque Scuole in cui era suddivisa l'Università, centro della vita religiosa e comunitaria. Tra le due vie principali si sviluppava un folto reticolato di vicoli e piazzette che consentivano l'accesso al nucleo abitativo più densamente popolato del Ghetto. La toponomastica di questo spazio era connotata dalla presenza di tre luoghi fisici: una fontana con tre cannelle; il forno delle azzime e i macelli. La prima dava il nome ad una piazza e ad un arco limitrofo a questa, passando sotto il quale si giungeva in vicolo delle Azzimelle, che prendeva il nome dal forno dove venivano preparate le azzime. In questa stessa area sorgevano anche i macelli. Se Piazza delle Scuole veniva a connotarsi maggiormente come spazio comunitario e religioso, questo si caratterizzava per essere il «territorio» della ritualità legata alla preparazione del pane di Pesach e alla macellazione degli animali ammessi dalla Torah. L'importanza che quest'area rivestiva per gli abitanti del serraglio è attestata dalla toponomastica consuetudinaria, che creava uno iato con quella ufficiale; infatti, nonostante a partire dal 1744 si fosse ufficialmente stabilito che quel reticolato viario venisse designato esclusivamente come Vicolo delle Azzimelle, nella prassi si continuò ad indicarlo alternativamente come vicolo delle Azzimelle o vicolo dei Macelli, probabilmente in base alla minor distanza dall'uno o dall'altro luogo, oppure, per l'abitudine dei romani, ebrei o cristiani che fossero, di associare quello spazio alla presenza delle «ammazzature». Sabato Pitigliano dichiarò: «abito al Forno delli Zimelli per la strada delli Macelli in compagnia di Isac mio fratello». Questa promiscuità spaziale perdurò durante la Repubblica Romana (1798 - 1799), sopravvivendo anche alla razionalità amministrativa e alla volontà di controllo della successiva età napoleonica (1809 - 1814), benché costretta a qualche compromesso.

Al cuore del Ghetto, racchiuso tra i vicoli delle Azzimelle e dei Macelli, si accedeva da Piazza delle Scuole percorrendo Strada Catalana, che prendeva il nome da una delle Nazioni ospitate nell'edificio sinagogale, che aveva il suo ingresso su quel rettilineo; dal lato opposto vi si poteva giungere passando per Piazza delle Tre Cannelle, da Vicolo Capocciuto. Questa piccola arteria era una diramazione di quella ben più importante Strada Rua che in questo tratto, compreso tra il portone di Ponte Quattro Capi e quello di Piazza Pescaria, era frequentemente indicato come Strada ai Quattro Capi. Ugualmente, la sezione viaria che si biforcava dalla via maggiore e concludeva a ridosso del muro est del recinto, denominato

Vicoletto della Rua, era da tutti conosciuto e appellato Vicolo Savelli.

Risulta evidente come la toponomastica dell'epoca fosse tutt'altro che precisa. Nel corso del XVIII secolo, diverse sono state le denominazioni ufficiali attribuite alla rete viaria di quest'area, e non solo. Accanto a queste, che si imposero nel costume popolare molto lentamente, sopravvissero più a lungo le definizioni consuetudinarie, nate dal «vivere» quotidianamente un luogo. Dall'analisi della documentazione appare chiaro come esistesse nella città di Roma un uso popolare per indicare le vie, spesso legato alla presenza di un simbolo identificativo per i romani. È il caso delle «Colonnacce», nel rione Monti, o di «Punta di Diamante» a Regola; nel primo caso la toponomastica istituzionale designava quel luogo come «avanzi del Foro di Nerva e Colonne Antiche: all'arco detto de' Pantani»; nel secondo come «Strada del Pianto». Più specificatamente per il Ghetto, sovente si trovano nelle carte le zone adiacenti al Tevere indicate come delle «Cento Mole», per la presenza dei molini galleggianti, concentrati nella parte del Tevere compresa tra Rione S. Angelo e Regola, o della «Chiavica in Ghetto», per la vicinanza allo scarico fognario. Ancora oggi i romani mantengono viva questa consuetudine dell'uso di nomi che richiamano immediatamente un determinato luogo per una elemento, sia esso urbanistico o simbolico che lo connota, o lo ha connotato: così Piazza della Rotonda è il secolare Pantheon, o Piazza della Repubblica, eredità del secondo dopo guerra, è più semplicemente Piazza Esedra.

Ma come si presentava fisicamente il Ghetto nel Settecento a dispetto della toponomastica?

Di quello che in passato fu il «serraglio degli ebrei» oggi non vi è quasi più traccia. Un primo incisivo intervento sull'area si ebbe, verso la fine del XIX secolo, quando furono abbattute le abitazioni che sorgevano lungo il Tevere per dare inizio ai lavori di costruzione degli argini; più o meno contemporaneamente fu rasa al suolo un'altra importante sezione del Ghetto, quella in cui sorgevano le antiche Scuole, per fare spazio al Nuovo Tempio, che si sarebbe inaugurato solo nel 1904. Oggi, dunque, la zona si presenta da una parte affiancata dall'ampia arteria del Lungotevere dei Cenci sulla quale si innalza l'elegante edificio in stile liberty della sinagoga. Dall'altra, il cuore dell'attuale Ghetto è percorso da via del Portico d'Ottavia che, ad una delle sue estremità si allarga in quella che un tempo fu Piazza Giudia, di cui un mosaico pavimentale ne ricorda la fontana che un tempo vi sorgeva al centro. Intorno a quest'area, di più recente realizzazione, si dipartono alcuni vicoletti che restituiscono l'idea di come doveva essere la zona in passato. Bisognerà quindi appellarsi alla propria immaginazione per riuscire a ripercorre le antiche vie del Ghetto, con le sue case, le sue botteghe, i suoi uomini e le sue donne.

Il Ghetto, a dispetto di tre spazi più ampi (Strada della Rua, Piazza delle Scuole e Strada della Fiumara) era costituito da un fitto reticolato di stretti vicoli sui quali si innalzavano le abitazioni. Questa tipologia urbanistica, non era una caratteristica propria di questa zona, bensì si ritrovava in tutti i rioni popolari della Roma settecentesca. Le costruzioni erano non più alte di cinque piani e, dall'analisi del brogliardo del Rione S. Angelo del 1818, risulta evidente come non vi fosse una disparità altimetrica con le adiacenti abitazioni esterne al recinto. Infatti, le costruzioni più elevate nel ghetto non superavano i cinque piani contro i quattro delle abitazioni dei cristiani, la differenza era, dunque, minimale. Ben diversamente doveva apparire il Ghetto di Venezia, dove le case arrivavano a raggiungere altezze di nove piani. Sono queste le suggestive parole che Cecil Roth utilizzò nella sua famosa opera sugli ebrei della Laguna:

«Per una così grande popolazione, lo spazio del Ghetto era evidentemente insufficiente. Per cui si cercò sollievo all'angustia dello spazio adottando lo spedito usato a Nuova York alcuni secoli più tardi, in circostanze non del tutto dissimili. Gli abitanti cercarono verticalmente quella espansione che era impossibile ottenere lateralmente, sugli edifici, già per sé non troppo solidi, si ammassarono piani su piani; sì che dall'esterno le case del Ghetto parevano torreggiare per tutto il vicinato, quali

grattacieli primitivi».

Decisamente più simile appariva l'architettura sia interna che esterna del nucleo abitativo. In un «territorio» dove gli uomini erano in numero decisamente superiore rispetto allo spazio a disposizione, sfruttare al massimo quest'ultimo si presentava come un'esigenza fondamentale per la vita quotidiana.

In un ambiente limitato, dove non tutti gli abitati avevano un accesso diretto dalla strada, la presenza di un cortile o di una scala risultava fondamentale per garantire l'entrata in una parte dell'isolato, altrimenti inaccessibile. Proprio per la loro importanza spesso questi spazi architettonici si prestavano ad essere una fonte di guadagno, come di litigio. Durante la Repubblica si discusse davanti al Tribunale Criminale una causa che vide coinvolti Salomon Vito Di Benedetto e Salomon Spagnoletto per l'usufrutto di un cortile comune alle case di entrambi e che il secondo aveva preso in affitto dai «cittadini Padri di S. Prudenziiana» che ne erano i proprietari. Da un alterco si era passati alle mani finendo davanti ad un giudice per un cortile. Ma, protagonisti di litigi di tal sorta non furono solo privati. Infatti, le cinque Scuole, costrette in un unico edificio, animarono i secoli di vita claustrale con frequenti ricorsi a perizie per abusi edilizi. Particolarmente attive in tal senso furono la Scuola Tempio, più conservativa, e la Scuola Siciliana al contrario più innovativa. Con ogni probabilità, le questioni nate attorno alla condivisione forzata di uno spazio comune nascondevano anche il bisogno di tutelare la propria specificità nella pratica rituale.

Cortili, o meglio passi, consentivano dunque l'accesso alle palazzine che non presentavano un ingresso diretto a livello stradale; le scale poi, interne o esterne alle costruzioni, permettevano di entrare nelle proprie case. Queste ultime si componevano di due o più vani, ottenuti con l'impiego di tramezzi in legno o muratura, lusso che gli ebrei di Roma potevano concedersi diversamente dai correligionari veneziani grazie alla stabilità del suolo, inoltre le abitazioni poste all'ultimo piano disponevano di un ulteriore locale, la soffitta o sottotetto, altrimenti non infrequente era l'uso di costruire dei soppalchi per ottenere un ambiente in più.

È possibile conoscere l'interno di alcune case grazie alla testimonianza diretta dei loro abitanti che ci viene restituita dalle carte d'archivio: «l'indicata mia abitazione è composta di un'unica stanza e di un palchettaccio, o sia mezzo soffitto, che rimane sopra la medesima stanza, la quale ha due finestre, l'una che corrisponde sopra il costoscale della detta mia abitazione, e l'altra corrisponde sopra un cortilaccio». Sono queste le parole che Sabato Pontecorvo utilizzò per descrivere la casa in cui era nato e cresciuto e dove ancora viveva con il fratello Isach e la madre. Allo stesso modo Beniamino di Cave ci fa sapere che la sua dimora, che lo ospitava insieme alla moglie Lea e ai loro sei figli, era «composta di due sole camere» e doveva trovarsi all'interno di una palazzina, perché per arrivarvi bisognava servirsi del «portone di strada». Le due abitazioni sopra descritte erano di proprietà di due famiglie del Ghetto di ceto medio. Una dimora miserabile si presentava all'incirca in questo modo «composta di una stanza terrena, ed altra superiore ambedue senza porta perché non abbiamo altro che uno strapuntino di paglia restando detta casa sotto l'Arco delle Tre Cannelle dirimpetto ad una stalla ritenuta dalla vedova Sermoneta». Era il tetto sotto il quale Bellafiore Di Capua, povera donna che viveva di elemosina, poteva ripararsi con il figlio Sabato, grazie alla carità della Comunità.

Apparentemente i focolari domestici finora descritti sembrano essere molto simili tra loro, sia per la tipologia abitativa (erano tutti composti da due locali), sia per la zona in cui erano situati (quella compresa tra Vicolo delle Azzimelle e Strada ai Quattro Capi), ma in realtà erano almeno due le differenze sostanziali. La prima era che le abitazioni di Beniamino Di Cave e Sabato Pitigliano erano munite di una porta di legno, al contrario quella di Bellafiore e suo figlio Sabato poteva proteggersi dagli sguardi indiscreti della gente solo con uno strapuntino di paglia; l'altra era che i primi due ebrei erano proprietari delle loro mura,

invece per i secondi si trattava del frutto della generosità dell'Università, generosità che poteva essere indirizzata, in un qualsiasi momento, verso qualcun altro ritenuto più bisognoso.

Non mancano descrizioni di ebrei che enfatizzarono in negativo le caratteristiche delle proprie abitazioni per sgravarsi in parte dagli oneri fiscali gravanti sulle proprietà. Moisè di Santoro Servi in una supplica si disse proprietario di «una voglia di bottega in cui appena si può entrare» e con «una casa che è appena alta quanto un uomo, e bisogna camminarvi carpone, e sarebbe un'abitazione più adatta per le tartarughe, che per gli uomini». Si tratta naturalmente di un paradosso, tuttavia, la necessità di spazio aveva portato a precorre i tempi del «funzionalismo» architettonico degli interni di Alvar Aalto.

Gli ebrei condividevano con i cristiani due comuni pericoli per le loro abitazioni: il fuoco e l'acqua. Quest'ultimo particolarmente sentito da chi aveva la propria dimora lungo le rive del Tevere. Quando il fiume straripava le sue acque giungevano a lambire l'intera città. Se in un rapporto di polizia del 1809 si legge che a seguito di un'inondazione fu interdetto l'accesso a Piazza della Rotonda, che non si trova nelle immediate vicinanze del Tevere, ci si può ben immaginare come dovessero presentarsi le case sulle sue sponde, soprattutto quelle a livello del terreno, che, una volta ritiratesi le acque, rimanevano coperte da una fanghiglia che non si sarebbe asciugata se non con l'arrivo della bella stagione. In realtà chiunque abitasse a ridosso del fiume durante tutto l'inverno aveva come arredamento un tappeto melmoso ed una parete di muffa. Non meno dannosi erano gli incendi che nel Ghetto, dati l'importante impiego del legno, sia fuori che dentro le abitazioni, l'esigua larghezza della maggior parte dei vicoli, e anche la numerosa presenza di stoffe e di stracci, trovavano un ambiente ideale per una rapida diffusione.

Nel novembre del 1793 la casa di Giacobbe Piperno prese fuoco, le fiamme che uscivano dalla finestra allarmarono i coniugi Di Cave, suoi vicini, che immediatamente si preoccuparono di portare in salvo i propri figli, quindi di mettere al sicuro quelle poche cose di cui disponevano. In una simile situazione l'allarme diveniva generale, chiunque poteva essere reclutato dai soldati per sgomberare le case limitrofe all'area interessata dall'incendio, lasciando così al fuoco il minor alimento possibile. Isach Pontecorvo raccontò così il suo reclutamento: «fui da una pattuglia dei soldati obbligato di accorrere a smobiliare le case adiacenti a quella che andava ardendo posta per la strada del Portone dei Due Ponti».

La casa di Beniamino e Lea Di Cave fu dunque sgomberata «gettando dalla finestra il suo mobilio consistente in solo otto tavole di letto, e quattro banchi di ferro senza altro mobilio». Doveva essere questo l'arredamento della camera adibita alla notte, mentre nel locale della zona giorno, che serviva anche da cucina furono recuperati «un focone di rame, e due tielle simili che stavano ... appese al muro». Un incendio ci ha permesso di entrare nella casa di una famiglia del Ghetto e scoprirne il suo contenuto, che non doveva poi differire troppo da quello di molte famiglie cristiane.

1.1 Qualche grafico sugli immobili del Ghetto

La scelta di dedicare le seguenti pagine ad una serie di grafici è stata motivata dalla volontà di fornire una rappresentazione visiva dello spazio del Ghetto, rendendone così possibile l'immediata identificazione socio - economica.

I dati di cui ci si è avvalsi per la realizzazione dei seguenti grafici sono tratti dal brogliardo del Rione S. Angelo del 1818. Si tratta di una riperizione di tutti i rioni di Roma che fu effettuata, per volontà di Pio VII, appaltandola agli architetti Gaspare Salvi e Giacomo Palazzi, al fine di censire l'intera città per garantire un sicuro prelievo fiscale sugli immobili. I dati che vi furono registrati riportavano il numero della particella o mappale; l'ubicazione

dell'edificio (strada, vicolo, piazza) il numero dei piani; il numero civico; la tipologia dell'immobile (casa, bottega, passo, scala); l'indicazione del proprietario; la superficie riportata in tavole e centesimi.

Per il presente lavoro sono stati considerati solo i dati relativi agli immobili del Ghetto e, benché si tratti di un periodo posteriore a quello preso in esame nella tesi, si è ritenuto possibile utilizzare questa fonte per diverse ragioni: innanzitutto perché si trattò della prima indagine catastale sistematica effettuata dal Governo pontificio; inoltre, dall'ultimo decennio del Settecento fino al 1824 la struttura del Ghetto restò immutata; infine, incrociando il dato del brogliardo del 1818 con informazioni desunte da fonti di altra natura (suppliche, testimonianze processuali, relazioni governative) degli anni tra il 1793 ed il 1801, non si sono osservate discrepanze rilevanti.

Per l'elaborazione della maggior parte dei grafici si sono scelte quattro categorie principali: privati ebrei; privati cristiani; istituzioni ebraiche; istituzioni cristiane, il cui dato è stato incrociato con quello delle diverse categorie degli immobili. Le uniche due eccezioni sono quelle che riguardano la dislocazione delle case e delle botteghe nelle strade del Ghetto.

Osservando l'areogramma n. 1 è immediatamente visibile come il Ghetto appartenesse agli ebrei. Nell'elaborazione di questo grafico sono stati considerati tutti gli immobili presenti nell'area e si è poi calcolata la percentuale in base alle proprietà ebraiche e a quelle cristiane, senza distinzione tra privati ed istituzioni.

Areogramma n. 1 Proprietà degli immobili

Il secondo areogramma mostra in maniera più particolareggiata la distribuzione della proprietà degli immobili tra privati ed istituzioni ebraiche e cristiane. Si evince chiaramente come le persone fisiche in rapporto alle istituzioni detenessero la percentuale maggiore delle case e delle botteghe. le proprietà degli ebrei risultano essere 511, contro le 239 delle istituzioni del Ghetto; quelle dei cristiani 71 contro le 34 delle proprie istituzioni.

Areogramma n. 2 Proprietari degli immobili

Gli areogrammi n. 3 e n. 4 mostrano rispettivamente le percentuali di proprietà delle case e delle botteghe. Anche questi due grafici confermano come i privati ebrei costituissero il gruppo proprietario dominante nel Ghetto, sia per quanto riguardava le case, che per le botteghe. Su 558 dimore, infatti ne possedevano 330 e su 281 botteghe, gliene appartenevano 176.

Il confronto dei due grafici (n.3 e n.4)) fa emergere alcuni dati interessanti: si rileva come gli ebrei, fermo restando la loro predominanza nella proprietà generale degli immobili, incidano come percentuale maggiormente sulle proprietà commerciali che non private; tendenza inversa si riscontra, invece nella percentuale dei cristiani, che risultano possedere un maggior numero di case rispetto alle botteghe. Stessa tendenza si riscontra tra le istituzioni. In un'ottica di mentalità, il fenomeno potrebbe avere una spiegazione nella «precarietà» degli equilibri nei rapporti tra ebrei e cristiani. L'investimento in una bottega, piuttosto che in una casa, poteva garantire un guadagno economico decisamente superiore, guadagno che si sarebbe potuto rivelare fondamentale in caso di bisogno. Per i cristiani, al contrario, una casa costituiva un introito più sicuro, quindi maggiore, rispetto ad una bottega che poteva vedere gli affittuari fallire e quindi impossibilitati a pagare.

Areogramma n. 3 Proprietari delle case

Areogramma n. 4 Proprietari delle botteghe

L'areogramma n. 5 rappresenta la distribuzione delle case nelle strade del Ghetto. È immediatamente visibile come le arterie più abitate siano Strada della Rua e Vicolo delle Azzimelle, dove si concentrava il 63% dell'abitato pari a 355 case (239 si trovavano in Strada delle Rua e 116 in Vicolo delle Azzimelle). Con ogni probabilità questa predominanza di abitazioni si può giustificare con la maggior distanza dal Tevere, di contro a Strada della Fiumara erano presenti solo 86 case pari al 16%. Il restante 21% delle dimore era distribuito tra Piazza delle Scuole (19), Strada Catalana (65) e Vicolo Capocciuto (26). Si trattava anche in questo caso di vie non troppo a ridosso del fiume, tuttavia, data la loro ridotta estensione, non potevano accogliere un numero incisivo di famiglie.

Areogramma n. 5 Dislocazione delle case nel Ghetto

L'areogramma n. 6, invece, presenta la dislocazione delle botteghe nell'area del Ghetto. Anche dal seguente grafico si può evincere subito come le due arterie maggiori, Strada della Rua e Strada della Fiumara, fossero quelle con la più alta percentuale di botteghe, pari al 71%, con una differenza tra loro del solo 1%. Nella prima erano presenti, infatti 97 botteghe, nella seconda 100. Segue, ad una certa distanza Vicolo delle Azzimelle, con il suo 11%. Le restanti strade e piazze, solo insieme arrivavano a costituire il 18%, altrimenti considerate singolarmente avrebbero polverizzato il dato, come si può riscontrare dal grafico.

Areogramma n. 6 Dislocazione delle botteghe nel Ghetto

Confrontando i due areogrammi un primo dato emerge subito con chiarezza visiva: Strada delle Rua è l'unica ad avere un giusto rapporto tra la presenza delle case e quella delle botteghe (la differenza è solo del 10%), tenendo ben presente che si trattava di una delle due vie maggiori del Ghetto. È plausibile affermare che tutta l'arteria a livello stradale fosse occupata da botteghe infatti, nelle carte processuali di fine Settecento, viene spesso indicata come la «Strada Dritta dei Mercanti». Colpisce, invece, la sproporzione che connota Strada della Fiumara, dove, rispetto ad un ragionevole numero di botteghe in relazione alla propria superficie, vi era un'esigua presenza di abitazioni, con una forte differenza percentuale (20%). Si è già fatta menzione della vicinanza al Tevere di questa via e delle difficoltà che ne conseguivano per il vivere familiare, possiamo quindi ipotizzare che, se il luogo si presentava disagiata per la vita privata, poteva invece essere sfruttata per quella pubblica. Infatti, le mercanzie potevano trovare una sistemazione migliore più agevolmente delle persone, consentendo di continuare la pratica del commercio in un altro luogo. Per quanto riguarda Vicolo delle Azzimelle, all'opposto di Strada della Fiumara, era caratterizzato da un'alta concentrazione abitativa rispetto alla lavorativa. Inoltre, non va dimenticato che su una parte importante di questo spazio «commerciale» incidevano i macelli e il forno delle azzime, connotandolo anche come spazio «rituale».

Le ultime due osservazioni da effettuare sono inerenti a Piazza Giudia e Vicolo Capocciuto. Come ricordato precedentemente, la Piazza era stata divisa dalla costruzione del muro del Ghetto. La parte più importante ne era rimasta al di fuori, quella residuale si trovava nel «serraglio» ed era esclusivamente un'area di commercio, non essendoci registrate abitazioni. Invece, sulla superficie di Vicolo Capocciuto vi erano dislocate 12 botteghe e 26 case, alte 3 o 4 piani, il rapporto tra le due tipologie di immobile era perfetto.

I due istogrammi che seguono sono stati costruiti mettendo in relazione la dislocazione delle case (istogramma n. 7) e delle botteghe (istogramma n. 8), nel reticolato viario del Ghetto, con i proprietari sia privati che istituzionali, sia ebrei che cristiani.

Istogramma n. 7 Dislocazione delle case per strade

Istogramma n. 8 Dislocazione delle botteghe per strade

Soffermandoci a considerare i soli proprietari ebrei del Ghetto, sia privati che istituzionali, noteremo come nelle strade che ne costituiscono il cuore (Vicolo delle Azzimelle, Vicolo Capocciuto e Strada Catalana) le istituzioni tendessero ad equivalersi con i privati nel possesso degli immobili, sia che si trattasse di case che di botteghe.

I seguenti aerogrammi mostrano come la variabilità delle percentuali si accentui allontanandosi dal centro della zona.

Areogramma n. 9 Case di proprietà ebraiche
a. Cuore del Ghetto *b. Resto del Ghetto*

c. Totale del Ghetto

È interessante notare come la percentuale di immobili posseduti nel cuore del Ghetto dalle istituzioni presenti uno scarto del solo 16% rispetto alle case di proprietà dei privati. Questo scarto aumenta in maniera notevole se si considerano le abitazioni possedute nella parte restante del Ghetto (54%). La maggioranza degli affittuari ebrei si concentrava, infatti, nella zona centrale, proprio perché vi si attestava un'alta percentuale di proprietà di case in mano alle istituzioni che le locavano o, in casi minori, le cedevano gratuitamente, come il già accennato caso di Bellafiore di Capua e suo figlio Sabato.

Un'analoga tendenza è riscontrabile riguardo alla proprietà delle botteghe che presentano una differenza minimale (l'8%) nella zona centrale del Ghetto, mantenendosi più accentuate nella rimanente parte (differenza del 38%) e sulla totalità della superficie (differenza del 36%).

Aerogramma n. 10
a. Cuore del Ghetto *b. Resto del Ghetto*

c. Totale del Ghetto

L'ultima considerazione da effettuare prima di chiudere questa parentesi grafica riguarda l'area più commerciale del Ghetto, costituita dalle due strade maggiori: Strada della Rua e Strada della Fiumara. L'ultimo aerogramma mostra come, oltre ad una già nota predominanza generale dei privati sulla proprietà delle botteghe, le istituzioni fossero proprietarie di una maggioranza di locali commerciali nella zona meno abbiente (Strada della Fiumara), esattamente la stessa tendenza riscontrata per le case, mentre i privati erano i padroni quasi incontrastati della strada «chic» del Ghetto (Strada della Rua).

Aerogramma n. 11
Dislocazione botteghe nella zona commerciale

1.2 «Fatta la legge trovato l'inganno»: lo *ius gazzagà*

Come era possibile che gli ebrei fossero proprietari di immobili se il paragrafo 2 della bolla *Cum nimis absurdum* glielo vietava?

La soluzione fu garantita da un istituto giuridico chiamato *jus gazagà*.

La decisione di creare i ghetti suscitò forti proteste da parte di quei cristiani che erano proprietari di immobili nelle zone dove quelli sarebbero dovuti sorgere. L'obbligo di poter locare le case ad una sola tipologia di affittuario inizialmente non li entusiasmò. In seguito, però, non mancarono di coglierne e, quindi, di approfittare di tutti i vantaggi che una tal situazione presentava: gli ebrei avevano bisogno di case e di botteghe e non potevano vivere in nessun altro luogo se non in quello destinato a ghetto, dunque sarebbero stati costretti a pagare qualsiasi affitto loro imposto. Naturalmente questa speculazione, che i proprietari effettuarono, suscitò le proteste degli ebrei che a più riprese si rivolsero alle autorità ecclesiastiche e non solo. Lo stesso Paolo IV, promotore della clausura degli ebrei, dovette affrontare il problema, senza per altro riuscire a trovare una reale soluzione. Più tardi, a Pio IV si pose nuovamente l'annosa questione di dover porre un freno alla rapacità dei proprietari cristiani. La sua decisione fu quella di affidare al Camerlengo l'incarico di stabilire il tasso d'affitto che, dopo essere stato fissato, non avrebbe potuto essere più maggiorato. Questa volta furono i cristiani a manifestare il loro disaccordo. Toccò a Clemente VIII rimettere sul tavolo la questione dei canoni del Ghetto per riuscire a trovare una soluzione che placasse gli animi. Con la bolla del 5 giugno 1604, stabilì che, posta la condizione imprescindibile del pagamento della pigione, gli ebrei non potevano essere sfrattati, né subire aumenti degli affitti. Una maggiorazione del canone poteva avvenire solo a seguito di evidenti migliorie effettuate dal proprietario. Ma, novità importante, gli stessi affittuari potevano effettuare dei lavori nelle proprie abitazioni a condizione che non ne mutassero i prospetti. Alessandro VII apportò un'ulteriore precisazione alla legislazione del suo predecessore. Egli impose, infatti, che la Comunità fosse caricata dell'onere delle pigioni delle case, anche se sfitte; di contro i proprietari non avrebbero potuto assolutamente aumentare i canoni una volta stabiliti, né intervenire nella locazione.

Se le disposizioni di Clemente VIII costituirono il fondamento dello *ius gazagà*, quelle di Alessandro VII contribuirono definitivamente a delinearne la fisionomia.

La filosofia che animava questo istituto giuridico era quella di assicurare la creazione di un ghetto, ponendo le case che lo avrebbero costituito sotto una speciale legislazione.

Lo *ius gazagà* presentava due soggetti: il locatore ed il conduttore. Il primo, obbligato ad una locazione perpetua, perdeva la libera disponibilità del bene; il secondo, benché obbligato ad una corresponsione perpetua, aveva la possibilità di lasciare l'appartamento in qualsiasi momento. In tal caso, la pigione sarebbe stata a carico dell'Università. Questo particolare meccanismo fece sì che tale istituto giuridico non si configurasse come un rapporto personale, ma come un rapporto di diritto reale, costituendo uno speciale statuto per le case che divennero «l'oggetto immediato della norma».

Lo *ius gazagà* garantì, a tutti gli effetti, il possesso di un immobile, tanto da poter essere ceduto, venduto, lasciato in eredità o dato in dote alla propria figlia.

L'applicazione normativa di Alessandro VII ebbe, in un tempo relativamente breve, conseguenze pesanti per le finanze dell'Università. Con un debito che si faceva sempre più oneroso nei confronti della Reverenda Camera Apostolica, Innocenzo XII, con un chirografo del 30 aprile 1698, stabilì di cedere a favore dell'Università «il dodici per cento sopra le

pigioni, che ritraevano tanto i cristiani proprietari delle case esistenti in Ghetto, quanto gli ebrei possessori dei *jus* volgarmente detti *gazagà*». Questo 12%, per comodità di riscossione, doveva essere rilasciato in mano agli inquilini, che ne erano responsabili presso l'Università. Però, se gli inquilini si vedevano decurtata la pigione della cifra corrispondente alla percentuale versata alla Comunità, di contro la stessa comportava un accrescimento della loro tassa sul capitale, motivo per cui questa normativa prese il nome di *calo e accrescimento*.

Lo *ius gazagà* si rivelò per gli ebrei un istituto giuridico di primaria importanza consentendogli, come già scritto, il possesso di un bene materiale e la speculazione sul medesimo. Inoltre, fu un utilissimo strumento di controllo socio - economico per le famiglie più importanti del Ghetto che, grazie ai loro *ius gazagà* e a quelli degli Istituti, di cui i loro membri ne occupavano i vertici, arrivarono a possedere la maggior parte del territorio e a gestire gli uomini che vi si trovavano. Il potere di decisione di revoca su un affitto di una casa o bottega, poteva creare seri problemi ai mal capitati, che in alcuni casi si riducevano a dover vivere dell'elemosina della Comunità. Un esempio per tutti è quello di Leon Amati affittuario di Emanuel Rosselli e dei suoi fratelli, ricchi uomini del Ghetto, per la sua bottega di cappellaro a Piazza Giudia. Il figlio minore di questo fu arrestato con l'accusa di furto ai danni dei mercanti suoi locatari, ma nessun membro della sua famiglia, interrogato osò difendere l'accusato per timore di rappresaglie da parte dei fratelli Rosselli.

L'istituto dello *ius gazagà* arrivò a creare delle situazioni paradossali: Aldobrando Bianchi ottenne la cessione delle ragioni e dei diritti appartenenti alla Reverenda Camera Apostolica su di una casetta del Ghetto. A seguito di una vicenda piuttosto articolata, Bianchi non riuscì a godere degli eventuali profitti che avrebbe potuto trarre da tale immobile, al contrario, gli ebrei che ne detenevano lo *ius gazagà*, subaffittando l'abitazione, ne ricavarono un discreto guadagno.

Solo in un aspetto questo istituto giuridico non poté essere sfruttato dagli ebrei romani in quanto possessori, ma non proprietari del bene, ma soprattutto perché residenti nella Dominante: nella realizzazione di un abbellimento architettonico del Ghetto, abbellimento che, invece, ad Ancona non si tardò a realizzare non appena se ne presentò l'opportunità. È facile presupporre che l'ostentata attenzione verso la cura del proprio serraglio, da parte dei «giudei» avrebbe potuto suscitare le ire dei vicini cristiani, senza considerare che non sarebbe stata cosa gradita nemmeno al papa. Si trattava pur sempre della sua città e non andava dimenticato che gli ebrei vi erano tollerati, almeno a parole; per gli ebrei di Ancona la situazione era diversa; la loro città non cadeva sotto il diretto sguardo di sua Santità e potevano dunque permettersi qualche piccola sfrontatezza, senza considerare la più cospicua ricchezza di quel ghetto, che poteva sfruttare il vantaggio della presenza del porto più importante dello Stato della Chiesa.

Lo *ius gazagà* fu uno dei pochi istituti giuridici del governo pontificio che fu mantenuto dai repubblicani, ciò permise agli ebrei di mantenere il possesso delle loro case; diversa sorte ebbe invece il *calo e accrescimento* che, al contrario, fu abolito.

Questo, fin dall'origine, non fu ben accolto dai singoli e diede vita a tensioni all'interno del Ghetto. Creato per evitare il collasso finanziario della Comunità, impedendo che la Reverenda Camera Apostolica perdesse una delle sue migliori entrate, non venne mai regolamentato con chiarezza, portando alla produzione di numerose suppliche per più di un secolo. Svantaggioso per i proprietari cristiani che si videro costretti ad una riduzione della pigione già bloccata; svantaggioso per gli ebrei possessori di *ius gazagà* che, sebbene pagassero un canone ridotto ai proprietari, si videro accrescere la tassa sul capitale; ma soprattutto, svantaggioso per i semplici affittuari che furono costretti a pagare prezzi sempre più alti per le case e le botteghe che i loro correligionari benestanti gli locavano grazie al possesso del bene. Fu proprio questo sfruttamento che contribuì ad accrescere il divario e lo

scontento tra il ceto alto e quello basso del Ghetto.

La maggioranza delle suppliche era da parte di quanti, detentori di un *gazagà*, non vi traevano alcun guadagno usufruendone loro stessi, per questo sostenevano di non dover avere il dazio accresciuto; altri chiedevano dilazioni o riduzioni del pagamento per improvvise «miserie» sofferte dalla famiglia; altre ancora venivano dalla stessa Università, una in particolare colpisce perché è datata nel periodo immediatamente successivo alla Repubblica. In questa si richiese che venissero pagati, tanto dai cristiani che dagli ebrei, tutti gli arretrati del *calo e accrescimento* mai versati durante la permanenza dei francesi a Roma. La supplica era indirizzata direttamente al pontefice e, come è facile immaginare, non si ebbe alcuna difficoltà ad accettare e attuare la richiesta dell'Università. Si deve riconoscere che Innocenzo XII con questa norma trovò un punto di incontro tra l'istituzione cristiana e quella ebraica.

Sullo scarso successo che ebbe il calo ed accrescimento merita di essere riportato quanto esposto nella supplica di Isach Di Cave, che ovviamente non ebbe ascolto. Durante il dominio napoleonico a Roma, l'ebreo in questione aveva acquistato una palazzina adiacente al muro del Ghetto. Caduto Napoleone, secondo le antiche leggi, fece murare tutte le aperture verso l'esterno e ne fece realizzare di nuove all'interno del recinto, tuttavia, quando gli fu richiesto di versare il 12% del suo possesso, egli sostenne che, essendo stato acquistato l'immobile quando non faceva parte del Ghetto, non poteva essere gravato da un simile balzello.

2. Istituzioni, economia e società del Ghetto

2.1 I poteri dell'Università: la Congrega dei Sessanta e i Fattori

Alla fine del Settecento, la regolamentazione amministrativa interna all'Università, ufficialmente riconosciuta dall'autorità pontificia, aveva ancora il suo fondamento nei Capitoli di Daniele da Pisa, approvati con una bolla di Clemente VII il 12 dicembre 1524.

L'organo decisionale più alto era quello della Congrega dei Sessanta, così chiamato dal numero dei membri che lo componeva. Questi venivano scelti tra le famiglie più importanti e ricche della Comunità e la loro carica era vitalizia. I suoi compiti primari erano: decidere delle principali questioni riguardanti l'Università; stabilire il piano generale di tassazione; effettuare la nomina delle cariche interne; conferire la carica di rabbino e deliberare le norme suntuarie. Inoltre, aveva il potere di lanciare una scomunica, potere di cui però si avvaleva solo in casi estremamente gravi.

Circa un terzo dei membri della Congrega formava il Consiglio ristretto, le cui competenze non sono ben chiare. Però, dall'analisi delle carte, si può azzardare un'ipotesi: che questo organo minore fosse chiamato a portare avanti le delibere della Congrega dei Sessanta. Infatti, da un verbale di una seduta del 4 agosto 1793, apprendiamo che il Consiglio ristretto si riunì per eleggere i Fattori; su tale elezione l'assemblea generale si era già pronunciata durante una seduta tenutasi un mese prima.

La Congrega nominava, inoltre, quattro Tassatori e cinque Difensori dei Capitoli. Questi ultimi, che ricoprivano la più alta carica onorifica, avevano il compito di controllare che le risoluzioni prese dalla Congrega dei Sessanta rispettassero il regolamento di Daniele da Pisa; i primi, invece, dovevano ritirare la dichiarazione dell'entità dei patrimoni dai singoli membri della Comunità e calcolare la tassa che vi dovevano pagare; di fronte al rifiuto di una consegna, avrebbero proceduto essi stessi ad operare un calcolo presuntivo. Tra i membri della Congrega, infine, si sceglievano due persone che si dovevano occupare della raccolta e della distribuzione dell'elemosina e altri due che avevano l'importante compito di controllare che gli animali venissero macellati nel rispetto delle norme rituali.

Il potere esecutivo era esercitato da tre Fattori, braccio operativo della Congrega stessa che li

nominava per un anno; nel loro ufficio erano coadiuvati da due Camerlenghi, uno con funzioni di cassiere, l'altro con quelle di contabile.

Tutte le cariche comunitarie erano affidate a membri della Congrega che non potevano rifiutare tale incarico, pena il pagamento di una tassa di 50 scudi. La pratica di tassare gli uomini che non accettavano di impegnarsi in un ufficio della propria comunità era diffusa anche in ambiente cristiano. Infatti, anche i membri delle corporazioni di mestiere venivano multati a seguito di un rifiuto.

La nomina più invisa era quella di Fattore. Come ha scritto Rodocanachi, in origine il termine utilizzato per indicare tale ufficio era quello di Sindaco, ma nel linguaggio popolare, chi rivestiva tale ruolo era ironicamente indicato come «fattore» perché, secondo le leggi pontificie, veniva ad essere personalmente responsabile delle mancanze di terze persone.

Un memoriale del 1793, inviato all'avvocato Sperandini, primo Sostituto della Reverenda Camera Apostolica, ci informa su quali fossero le difficoltà ed i rischi a cui andava incontro un Fattore. Innanzitutto, vi era la durata della carica che impediva di curare direttamente i propri affari; ma il reale problema era proprio l'obbligo di rispondere in prima persona, sia in ambito civile che penale, di ogni mancanza commessa dai singoli individui della Comunità; quindi, se un ebreo non pagava il suo dazio, un fattore doveva sobbarcarsi l'onere di tale spesa; ancora più grave la circostanza in cui sussisteva un reato penale, perché in tal caso, non si perdeva del denaro, ma si finiva carcerati, sino all'arresto del reo.

Per i Fattori la carcerazione era prevista anche in un'altra particolare circostanza che vedeva sì coinvolti degli ebrei, ma non come rei: se un membro della comunità si presentava alla Casa dei Catecumeni palesando la volontà di farsi cristiano ed offrendo alla religione della Chiesa di Roma anche i suoi congiunti, i fattori erano costretti a consegnare gli «esibiti del catecumeno» e, fin tanto che questo non fosse avvenuto, uno di loro veniva trattenuto in carcere.

Tale carica che, in via teorica, sarebbe dovuta essere una delle più ambite per la sua importanza nell'ambito della Comunità, nella realtà, veniva a caratterizzarsi come quella più invisa, proprio per le responsabilità personali che implicava. Tra le carte d'archivio conservate nel fondo del Camerale, molto numerose sono, infatti, le suppliche dei maggiorenti della Congrega che adducevano tra le motivazioni più disparate, malattie personali o di familiari, improrogabili viaggi d'affari, impossibilità di demandare ad altri la gestione della propria bottega e così via, per essere esonerati o per rimandare almeno di un anno l'onere del fattorato; chi non riusciva ad evitare l'odioso ufficio, ne supplicava in seguito che gli venisse restituita almeno una parte dell'esborso del proprio denaro che aveva dovuto sostenere in quanto fattore. Due casi per tutti sono quelli di Pellegrino Ascarelli e di Sabato Moisè Amati. Il primo, dopo essere stato sorteggiato per ricoprire la carica di fattore, avanzò direttamente a Monsignor Tesoriere Generale la richiesta di essere esonerato dall'incarico col pretesto di intrattenere affari con la Reverenda Camera Apostolica. Richiesta che, nonostante le proteste della Congrega, fu accolta dall'autorità ecclesiastica. Il secondo, invece, dopo aver espletato l'ufficio di fattore dei carcerati sia nel 1797, che nel 1805, inviò una supplica affinché potesse rientrare delle spese sostenute durante i due fattorati, prima di intraprendere il terzo mandato. Di tasca propria aveva dovuto spendere, per i soli sei mesi (1 febbraio – 31 luglio) del 1805, ben 112 scudi e 60 baiocchi. Si vide rispondere che poteva rientrare di una sola parte del denaro della sua sola ultima carica, mentre doveva rinunciare alla cifra sborsata dieci anni prima non esistendo più una documentazione di tali spese.

Chi ne aveva la possibilità, per sfuggire al dispendioso incarico, non esitava ad attivare la sua rete di relazioni personali che, ad un primo livello implicava un accordo con alcuni membri della Congrega per non farsi imbussolare; qualora questa manovra fosse fallita, chi poteva, si rivolgeva direttamente alle sue conoscenze ecclesiastiche. Pur di tutelarsi, si preferiva far

intervenire nelle decisioni comunitarie l'autorità cristiana che costringeva ad una rapida soluzione del problema.

Si trattava, dunque, di quella stessa autorità che aveva introdotto le norme vessatorie che avevano reso, nel tempo, insopportabile la carica di fattore. Questo stato di cose sarebbe mutato solo a partire dal 1801, dopo l'esperienza repubblicana.

2.2 Le Confraternite e le Scuole

La chiusura nei ghetti non implicò grandi trasformazioni dell'organizzazione sociale, ma comportò un progressivo e costante impoverimento di quella società. A questo fenomeno si accompagnò un proliferare di compagnie assistenziali o confraternite. La nascita di queste associazioni è controversa. C'è chi ne vede l'origine nel modello delle confraternite esistenti in Spagna a partire dal XII secolo, poi diffuse in Francia e Germania nel secolo successivo; altri, invece, le ricollegano più direttamente alle associazioni cristiane per niente dissimili.

La prima confraternita ebraica storicamente attestata in Italia fu la *Ghemilut Chassadim* («Compagnia della Carità e Morte»), sorta a Ferrara nel 1515, le altre che la seguirono ne imitarono il modello.

Tra il XVII ed il XVIII secolo le confraternite ebraiche videro il loro massimo sviluppo, cominciando ad avere anche una forte incidenza sulla vita comunitaria, sia nell'impegno assistenziale, rispetto ad un impoverimento sempre crescente, sia nell'eliminazione di parte dei conflitti interni ai ghetti. Tre furono le loro finalità principali: quella di riunire con frequenza i loro membri, sia per pregare assieme, sia per impartire collegialmente degli insegnamenti religiosi; la seconda fu di esercitare la beneficenza ed infine la terza ebbe l'obiettivo di creare vincoli di solidarietà tra i propri affiliati, in modo da restare uniti sia nei momenti di letizia che di mestizia. Le tre finalità si possono riassumere in «culto e insegnamento religioso», «carità» e «mutuo soccorso». Le confraternite furono, quindi, profondamente connotate dai principali membri che, oltre naturalmente a dedicarsi al soccorso dei malati e dei poveri, svolsero anche funzioni religiose e sociali tra i propri associati.

A Roma, come a Ferrara, la prima e più importante confraternita fu la *Ghemilut Chassadim*, anch'essa sorta nel Cinquecento. Era una delle cinque compagnie primarie, tra le circa 40 presenti nella città nel XVIII secolo, ed era la più importante, sia per i suoi fini assistenziali, sia per il prestigio di cui si godeva ad esserne un membro. Nata per sovrintendere alla sepoltura dei morti, sia poveri che ricchi, si preoccupava anche di assicurare le cure mediche agli indigenti e di garantirgli un pasto a base di carne tre volte alla settimana. Fu l'unica a godere della deroga dalla proibizione, gravante sugli individui ed istituti ebraici, di acquistare case e terreni, purché il loro uso fosse solo cimiteriale; tuttavia, dal 1645, il valore di questi beni non poté essere superiore ai 5 mila scudi.

Le altre quattro compagnie primarie furono: la *Talmud Torah*, conosciuta a Roma come «Scuola dei Putti», perché il suo compito principale fu quello di garantire un'istruzione ai bambini del Ghetto, la sua esistenza è documentata con certezza a partire dal 1602; la *Ozer Dallim* impegnata a fornire il pane ai poveri sia per lo *Shabbat* che per le altre festività e a provvedergli dei paglioni per dormire. La copertura di queste spese era garantita dalla donazione che l'Università gli faceva dalle offerte raccolte nelle cassettoni esistenti nella Scuola Catalana e nella Compagnia della Carità e Morte, oltre che dai proventi della tassazione speciale sulle carni insaccate e dagli *ius gazagà* che possedeva. Quanto a ricchezza «patrimoniale» era seconda, infatti, alla *Ghemilut Chassadim*. L'ultima delle compagnie primarie fu la *Moshav Zeqenim*, meglio conosciuta come «Ospizio dei Vecchi». Fondata nel 1725 dal rabbino Tranquillo Vita Corcos, fu da subito in grado di ospitare tra i 17 ed i 25 anziani, con un costo giornaliero di circa 20 baiocchi ciascuno. Per provvedere alle spese,

come le altre compagnie, si affidava primariamente alle proprie entrate provenienti dalle pigioni e, secondariamente, alle offerte.

Accanto alle quattro compagnie primarie, ve ne furono un numero decisamente maggiore di secondarie, tra le quali ci limiteremo a ricordarne due, particolarmente importanti per i loro compiti. La prima è la *Ez Chaim* (Albero della Vita). Nel 1745, venti ebrei si riunirono in un'associazione con lo scopo di impartire un'istruzione religiosa alle bambine, che altrimenti sarebbero rimaste nell'ignoranza, dal momento che la «Scuole dei Putti» provvedeva solo a quella maschile. Le bambine accolte avevano un'età compresa tra i tre anni e mezzo e gli otto, la maestra che insegnava loro percepiva un compenso di uno scudo mensile. I membri, per statuto, potevano essere massimo 24, si riunivano ogni domenica e versavano 2 baiocchi a testa; inoltre, due volte l'anno giravano per il Ghetto facendo la questua. Nel giro di qualche decennio questa compagnia riuscì a garantirsi un discreto capitale che gli consentì di divenire possessore di alcuni *ius gazagà*, come attestato dal brogliardo del 1816.

L'altra è la *Bethulòt*, ossia «Compagnia delle Zitelle» con lo scopo di procurare la dote alle ragazze povere del Ghetto. Naturalmente per questo suo impegno era molto apprezzata. Solitamente chi amministrava il fondo dotale era una donna, inoltre nel suo regolamento vigeva una ferrea clausola: chiunque avesse promesso falsamente una dote di più di 200 scudi, per portare a buona conclusione un matrimonio, non poteva poi rivolgersi alla Compagnia per aiuto.

La peculiarità delle confraternite ebraiche, rispetto a quelle cristiane, fu che l'impegno assistenziale costituì solo uno degli aspetti della loro attività; un altro elemento che le connotò fortemente fu, infatti, quello dei legami di solidarietà e coesione sociale tra i suoi aderenti. La nascita di tali legami fu possibile per la fisionomia stessa delle compagnie che, accogliendo al proprio interno individui vicini per età o genere, permisero lo sviluppo di un forte senso del gruppo. Questo fu il ruolo prettamente sociale, svolto dalle confraternite che, come già accennato precedentemente, portò ad un allentamento delle tensioni interne al Ghetto. L'altro loro importante esercizio fu quello religioso; nel corso del Seicento, la prassi devozionale legata alle attività svolte dalle compagnie, acquistò sempre più importanza, indice di significative trasformazioni della religiosità degli ebrei.

Nel Settecento all'interno del Ghetto erano presenti cinque Scuole, tutte racchiuse, come già scritto in precedenza, in un unico edificio. Queste erano: la Scuola Tempio, la più antica della città che accoglieva i membri delle famiglie ebraiche romane; la Scuola Nuova, seconda solo alla prima per presenza sul territorio, che era il riferimento degli ebrei italiani ed era anche la più ricca. Per lungo tempo, i suoi membri, con quelli della Scuola Tempio controllarono la Congrega dei Sessanta, attraverso il diritto ad una maggior presenza in essa. Le altre tre Scuole erano, relativamente, di più recente nascita rispetto alle due precedenti. Si trattava della Scuola Catalana, già presente a Roma prima dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna, della scuola Casigliana e di quella Siciliana, quest'ultima, costituita dagli ebrei fuggiaschi provenienti dall'Italia Meridionale, risultava essere la più povera tra le cinque.

Queste sinagoghe, nucleo della vita socio-religiosa delle diverse "nazioni" presenti nella Comunità, mantennero una loro autonomia di gestione, tranne sulle le questioni generali per le quali dovevano sottostare alle decisioni della Congrega dei Sessanta. La loro organizzazione interna prevedeva un'assemblea generale formata da tutti i maschi, che aveva il compito di eleggere dieci suoi membri che andavano a istituire un consiglio (*ezah*), con il compito di impartire le direttive generali. Dal suo interno venivano selezionati: un cassiere (*ghizbar*) che durava in carica per un anno, ma poteva essere riconfermato. Egli doveva occuparsi di controllare tutti i movimenti, in entrata ed in uscita, del denaro a disposizione della Scuola; inoltre, non poteva lasciare il proprio incarico se prima, il suo successore, non ne avesse controllato il bilancio dandogli il benestare; due elemosinieri (*parnassim*) che si preoccupavano principalmente della raccolta e della distribuzione settimanale delle

elemosine e del pane ai poveri della Comunità. Rimanevano in carica per tre mesi e senza l'approvazione del cassiere non potevano dismettere la carica; infine, due sovrintendenti speciali (*memunnim*) che dovevano sorvegliare lo svolgimento del servizio religioso, assegnare i compiti relativi a questo e curare il guardaroba. Tutti i capifamiglia, poi, dopo essere stati registrati a coppia, avevano l'incarico di fare a turno la questua fuori dalla Scuola. Nessuno poteva rifiutare il compito o la carica assegnategli, se non dietro il pagamento di pesanti multe.

Dall'organizzazione delle Scuole si evince con una certa chiarezza che le funzioni primarie di questi istituti erano sia di tipo religioso che assistenziale. Per poter sostenere gli oneri di questi incarichi potevano avvalersi di due entrate, una era quella delle offerte, l'altra quella degli *ius gazagà*, spesso pervenuti grazie a lasciti testamentari; la cassa delle scuole si riempiva e svuotava in maniera molto simile a quella delle confraternite.

L'arredamento sinagogale gravava in maniera minore sulle finanze delle Scuole grazie alle più ricche famiglie del Ghetto che erano solite donargli oggetti di culto. Le attestazioni della generosità di questi uomini venivano scolpite su lastre di marmo, dove si incidevano i doni offerti, ma anche come dovessero essere impiegati, ad esempio per il sostegno ai poveri e, nel caso di lasciti testamentari, molto spesso una somma era destinata alle preghiere per il ricordo del defunto. Pratica assolutamente comune anche tra i cristiani e nota come *legato pro anima*.

Queste impalcature socio-amministrative, più o meno immutate, ressero fino all'arrivo dei francesi. Con il ritorno del pontefice nel 1800, cominciarono a rendersi visibili i segni del tempo, si dovette, infatti, procedere sempre più frequentemente a modifiche dell'apparato, che mostrò definitivamente il suo essere obsoleto a partire dagli anni venti dell'Ottocento.

2.3 Le «gabelle speciali» degli ebrei

L'Università degli ebrei era per la Reverenda Camera Apostolica una borsa a cui poter sempre allentare i cordoni. Tuttavia le tasse imposte agli abitanti del Ghetto non ebbero il solo scopo di mantenere in piedi le traballanti finanze della Città Eterna, ma anche l'importante funzione di sottolineare e ricordare agli ebrei il loro essere «diversi» dai cristiani, diversità che si pagava a caro prezzo!

Qui di seguito si riporta l'elenco delle principali tasse cui erano costretti i membri della Comunità:

La tassa detta *Agone e Testaccio* era una delle più antiche. Esonerati dall'obbligo di partecipare ai giochi di Agone e Testaccio durante il Carnevale, gli ebrei furono costretti a pagare il «favore» loro concesso. Dato l'onere della contribuzione (più di 500 scudi) si stabilì che venisse ripartita tra tutte le comunità presenti sul territorio pontificio, suscitando i risentimenti degli altri ebrei, soprattutto di quelli di Ancona, che si videro costretti a sborsare ulteriore denaro per qualcosa che non li riguardava nemmeno.

A questa tassa si unì quella della *Corsa del Palio*, quando Clemente IX, con un chirografo del gennaio 1668, abolì la corsa degli ebrei sostituendola con un pagamento annuale di 300 scudi. Le gabelle «sui giochi» resero alla Camera Apostolica più di 800 scudi l'anno.

Un'altra tassa umiliante che gli ebrei furono costretti a pagare fu quella della *Casa dei Catecumeni*, l'ingente somma da versare fu ripartita, in proporzione al numero delle sinagoghe, tra tutte le comunità presenti sul territorio pontificio. Nel 1593, a seguito della bolla *Caeca et obdurata* di Clemente VIII, con la quale si costrinsero gli ebrei a risiedere nei soli ghetti di Roma, Ancona ed Avignone, si stabilì che la tassa gravasse sulla sola Università dell'Urbe, dati i problemi che si verificavano per riscuotere le quote in tutte e tre le città. La gabella, che fu aumentata fino a 1500 scudi, risultò impossibile a pagarsi dagli ebrei romani, quindi, lo stesso pontefice ridusse la tassa a 500 scudi, poi portati a 600 da Urbano VIII. Altri

300 scudi dovettero essere versati anche nelle casse del Monastero delle Convertite. Il documento che segue illustra molto bene cosa fosse il *pretatico*:

«Li Canonici e Capitolo della Collegiata di S. Angelo in Pescheria, come pure li parrochi della Chiesa di S. Maria in Monticelli alla Regola espongono ossequiosamente all'Eccellentissima Vostra Reverendissima che le loro Chiese hanno il diritto di percepire dall'Università degli Ebrei di Roma il pretatico, che è quanto dire il compenso di quei parrocchiali emolumenti, che le loro parrocchiali Chiese avrebbero percepiti sopra una porzione del loro parrocchiale territorio, e che restarono intercettati per l'occupazione di detta porzione di territorio fatta dalli Ebrei. Questo diritto è tanto antico, quanto antica è l'epoca in cui gli Ebrei furono ricevuti in Roma, ed è tanto sacrosanto, quanto è sacrosanto il principio che venga risarcito quel danno, che uno è costretto a soffrire per fatto, o colpa altrui».

In effetti, si trattava di una delle tasse più antiche, essendo stata istituita durante il Concilio di Vienna (16 ottobre 1311 - 6 maggio 1312), sotto Clemente V. Essa fu applicata in tutti i territori di quelle parrocchie dove forte era la presenza di ebrei, perché proprio questa presenza comportava una riduzione delle propine per i battesimi, per i matrimoni tra cristiani e per le messe; da ciò il danno a cui ci si riferiva nel passo soprascritto.

Della tassa per il mantenimento del Porto di Fiumicino si sa solo che si iniziò a pagare nel Cinquecento e che nell'Ottocento era ancora in vigore.

A queste gabelle andavano aggiunte quelle gravanti sui generi alimentari: i dazi sul pane e sul vino furono istituiti nel XVIII secolo; quelli sul sale e sul macinato furono corrisposti dalla Comunità in base alla tangente comune.

Una menzione a parte va riservata alla *polpina*: si trattava della tassa sulla carne e si iniziò a corrisponderla alla Reverenda Camera Apostolica a partire dal 1555; i suoi proventi furono impiegati per la difesa del territorio in ragione di 1 quattrino la libbra. Durante il pontificato di Sisto V, la Comunità chiese ed ottenne di tassare la carne venduta in Ghetto di un ulteriore quattrino la libbra da poter trattenere per le proprie spese. Nel 1613, Paolo V stabilì che, su quest'ultimo quattrino, la comunità dovesse pagare 300 scudi annui al Monte della Sanità per ammortare il debito contratto con la Camera Apostolica. La tassa fu elevata a 3 quattrini da Urbano VIII e a 4 da Clemente IX, nel 1720. I 4 quattrini dovevano essere sborsati dagli affittuari della polpina sempre a copertura del debito contratto con la Camera. L'aumento della tassazione piuttosto frequente sulla carne fu il segno evidente della situazione finanziaria della Comunità che, tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, si rivelò essere sempre più pericolante, ma che si mostrava in perfetta sintonia con quella dell'Urbe.

Oltre a questa tassazione vera e propria, la Comunità veniva sottoposta anche a pressioni fiscali di altro genere come il pagamento dei portinai cristiani, quello dei computisti della Tesoreria Apostolica, il rimborso delle spese per i carcerati poveri, la spesa per un boccale ed un bacile d'argento del valore di 150 scudi da donare al nuovo cardinal Vicario, il mantenimento dei soldati e le spese per l'arredamento delle stanze dei Conservatori durante il conclave in tempo di sede vacante, infine, le spese per l'addobbo di parte del percorso seguito dal pontefice neoeletto nella cerimonia del *Possesso*.

Si trattava di un considerevole esborso di denaro e l'Università per potervi far fronte fu costretta a ricorrere ad un gravoso sistema di tassazione interno che ebbe il suo cardine nella *tassa sul capitale* o *dazio del 5%*, da pagarsi ogni quinquennio. Fu questa, insieme al *Calo e accrescimento*, di cui si è già scritto, la tassa più odiata dagli abitanti del Ghetto. Molte sono le suppliche che la vedono protagonista, perché si trattò di un onere pesante per tutti.

Come si legge in un editto del 1806 «il riparto della Tassa segua in ragione dei Capitali, Negozi, Traffici, ed Industrie, che ciascun'Ebreo gode», dunque furono questi i beni tassati. Per procedere alla tassazione la Congrega doveva scegliere al suo interno venticinque

persone, di fiducia e pratiche del mestiere, che avrebbero dovuto ricoprire l'incarico di tassatori, suddivise in cinque gruppi formati per estrazione a sorte.

Ogni ritardo nell'adempimento alle ordinanze del Tesoriere Generale per procedere alla tassazione sarebbe stato punito con una pena pecuniaria, inoltre, se i prescelti per ricoprire il ruolo di tassatori avessero rifiutato avrebbero dovuto pagare, a loro volta, una multa di 50 scudi.

Il capitale di ogni capofamiglia veniva tassato in ragione di 5 scudi e 10 baiocchi ogni 100 scudi di beni posseduti, dalla tassazione erano esclusi solo la mobilia e gli abiti, tranne se non ricamati con fili d'oro o d'argento.

Dopo che i tassatori avevano effettuato le loro valutazioni queste venivano consegnate in busta chiusa ai computisti della Tesoreria Generale, per poi essere pubblicate. A seguito della pubblicazione i capifamiglia dovevano prestare il giuramento solenne presso la Scuola di appartenenza; qualora avessero ritenuto esosa la tassazione potevano ricusarla.

È interessante sottolineare che i tassatori dovevano rimanere segreti fino alla pubblicazione della somma da pagare, con ogni probabilità il motivo di questa precauzione va ricercato nel rischio che i sorteggiati si potessero far corrompere, non a caso erano previste delle sanzioni per i tassatori scoperti ad agevolare dei conoscenti.

Nel calcolo dei beni dei diversi capifamiglia erano considerati anche quelli ritenuti fuori dal Ghetto e anche dallo Stato o presso terze persone. Questo porta a pensare che quella dell'evasione fiscale, come oggi, fosse un serio problema, e come oggi, chi ne subiva le conseguenze erano i ceti medi che, non disponendo di ingenti capitali, non avevano neanche la possibilità di occultarli, dal momento che quelli posseduti gli erano indispensabili per vivere.

La *tassa sul capitale* gravava anche sugli immigrati, per i quali, tuttavia si operava una distinzione tra chi intendeva dimorare a Roma per più di 6 mesi e chi per un periodo inferiore. I primi venivano sottoposti alla normativa comune della tassa sul capitale; i secondi dovevano pagare una tassa dell'1% sui beni acquistati e dell'1,5% sulle vendite effettuate.

L'ultima di queste numerose tasse era quella detta *colletta*; in origine si trattò di una contribuzione «volontaria» e da essa si desunse la tassa sul capitale; tuttavia, dopo essere stata abolita, fu ripristinata e con obbligatorietà. Ogni individuo doveva pagare una quota in proporzione ai capitali giurati: 1 baiocco alla settimana per un ammontare di beni da 1 a 100 scudi, gradualmente per arrivare a 12 baiocchi da 500 a 1000 scudi e a 50 da 5000 a 15000 scudi. Durante alcune solennità ebraiche come *Rosh ha-shanah*, *Kippùr*, *Sukkòth*, *Pesach* e *Pasquarosa*, l'aliquota era raddoppiata. Infatti, il ricavato era distribuito integralmente ai poveri il venerdì, mentre, durante le feste ricordate il sussidio era doppio. A partire dal 1788, non essendo più sufficiente la sola *colletta* a garantire la sussistenza ai poveri, si stabilì di gravare ogni compra-vendita effettuata dagli ebrei di 10 baiocchi ogni 100 scudi di ricavato da versare alla Comunità, inoltre, ogni due settimane, dei membri della Congrega avevano l'incarico di girare per il Ghetto a riscuotere personalmente l'elemosina.

La povertà era, infatti, una delle maggiori voci di spesa di tutti gli Stati in età moderna, essendo una delle maggiori piaghe dell'epoca, ragion per cui la società cristiana non poteva accollarsi anche l'onere del mantenimento dei miserabili dei ghetti.

Possiamo avere un'idea di quanto costasse la «propria» povertà alla Comunità grazie ad alcune carte conservate presso l'ASCEI inerenti la rendita della *colletta*: per il sessennio che va dal 1789 al 1795, si è calcolata, per difetto, una media annua di 700,83 scudi, somma cospicua eppure non sufficiente a coprire le spese per il mantenimento dei poveri.

2.4 Tra carretti e botteghe, osterie e caffè

Nella prima parte del presente capitolo abbiamo cercato di illustrare lo spazio fisico del Ghetto e le istituzioni che lo amministrarono; gli uomini e le donne sono rimasti un po' nell'ombra. Nella parte seguente, invece, ne diventeranno i protagonisti e saranno loro che ci condurranno nelle strade, nei vicoli e nelle piazze dentro e fuori dal Ghetto; che ci presenteranno i loro amici ed i loro nemici, e si presenteranno essi stessi. Insomma che ci offriranno la possibilità di provare a vedere la Roma di fine Settecento con i loro occhi, occhi di uomini e donne di quel tempo e occhi di ebrei.

Di queste persone va subito sottolineata una peculiarità importante, propria del loro mondo, quella legata all'onomastica. Identificare gli abitanti del Ghetto è estremamente complesso, sia per i nomi - i più venivano ripresi dalla *Torah*, come quelli dei grandi patriarchi Abram, Isach, Moisè, Giacobbe, Beniamino, o da ricorrenze quali lo shabbat, molto diffuso era infatti Sabato - sia per i cognomi - molti traevano la loro origine da luoghi geografici, Sonnino, Di Tivoli, Frascati, Viterbo, Terracina, o da mestieri, Della Seta, Caiatte (dall'ebraico *chajàt* che vuol dire sarto), Rubbino, che in ebraico - romanesco indicava il maestro, o da nomi comuni ebraici come Abbina (intelligenza), Amato o Amati. Benché vi sia una ricca varietà di cognomi, un po' meno di nomi, scorrendo i documenti ci si trova spesso in difficoltà nel distinguere un ebreo da un altro. Il motivo è che tra essi era invalsa la pratica di dare il nome del nonno al primogenito, quello degli altri parenti ai fratelli, sino ad arrivare a dare ad un figlio lo stesso nome del padre. Frequente, dunque, il caso in cui un nipote si appellasse nello stesso identico modo del nonno o dello zio, più raro, ma non inusuale che padre e figlio fossero omonimi.

Se risulta difficile distinguere gli uomini, per le donne la situazione è ancora più intricata. Infatti, oltre a presentare le stesse problematiche dei maschi legate ai nomi, molto spesso compaiono semplicemente come vedove del marito, non sappiamo così, né quale fosse il loro nome proprio, né quello della famiglia d'origine. Su questo aspetto colpisce particolarmente il censimento del 1796. In esso compaiono ben 75 vedove che, alla morte del marito, ne avevano preso il posto di capofamiglia. Questo voleva dire che la tassazione da parte della Comunità era effettuata a loro nome e che erano esse ad impegnarsi negli affari di cui prima si occupava il coniuge. In nostro soccorso, per sapere chi furono e cosa fecero giungono le carte processuali che, con gli atti notarili, ci regalano uno spaccato della vita di queste donne le quali, al pari delle loro «sorelle» cristiane, scopriamo essere state uno dei perni dell'economia e della società dell'epoca.

2.4.1 *Il mondo del lavoro*

Come scrive Anna Foa, gli ebrei una volta rinchiusi nei ghetti, non mutarono la loro organizzazione sociale, così come quella familiare: le reti di relazioni parentali e di vicinato non subirono modifiche. Anche la distribuzione dei mestieri, in modo particolare a Roma, non cambiò rispetto al periodo precedente al Ghetto, mantenendo inalterata la sua fisionomia con una netta prevalenza del commercio legato ai tessuti usati e di poche e ristrette attività artigianali.

Quali erano, dunque, i mestieri praticati dagli ebrei?

Prima di tentare di dare una risposta a questa domanda è necessario operare qualche considerazione preliminare. La documentazione a nostra disposizione ci fornisce una messe abbondante di informazioni a carattere sociale: la professione, l'abitazione, lo stato civile, l'età, il sesso, la composizione familiare, che ci consentono di tracciare il profilo di un individuo. Queste informazioni le ricaviamo da tipologie documentarie diverse, come carte processuali, suppliche, rendiconti, censimenti, atti notarili e così via. Però, a dispetto della loro generosità, le carte presentano una forte ambiguità per quel che concerne il mondo dei

mestieri. Intanto, trattandosi di una società di ordini, il riconoscimento per mezzo dell'attività svolta era assolutamente secondario rispetto all'appartenenza cetuale; in secondo luogo, chi redigeva i documenti si serviva di categorie sociali differenti rispetto alle odierne. Sta, quindi, allo studioso incrociare le fonti e analizzarle attentamente per cercare di entrare in quella società per decodificarne il funzionamento. Già il mondo dei mestieri dei cristiani presentava al suo interno una grande varietà e mobilità. Infatti, come mostra chiaramente Renata Ago, nel descrivere l'economia della Roma secentesca, ad un consolato, come ad esempio quello dei ferraoli, facevano capo ben 13 mestieri differenti, per cui i lavoratori potevano passare da una bottega all'altra senza uscire dall'organizzazione; un fenomeno presente era quello del cambiamento rionale in base al luogo del lavoro; altra mobilità, molto diffusa ancora oggi, era quella di chi proveniva da un'altra città o da un'altro Stato, spesso raggiungendo un parente già sistemato; infine, estremamente diffuso era il caso di chi praticava, anche in proprio, un doppio lavoro. Questi accennati sono solo alcuni degli aspetti inerenti il lavoro della Roma moderna. Per gli ebrei, la situazione si mostrava, se possibile, ancora più intricata. Rispetto ai cristiani, sicuramente non presentavano un'equivalente mobilità abitativa all'interno della città, essendo costretti nell'area del Ghetto, tuttavia, riguardo alla pluralità dei mestieri non avevano nulla da invidiargli, anzi, era questo uno degli aspetti condivisi in quanto appartenenti ad una stessa società e ad uno stesso sistema economico.

L'attività lavorativa che vide gli ebrei maggiormente impiegati fu quella dei tessuti. I mestieri legati ad essa furono molteplici, si andava dal mercante al negoziante, dal sarto al robivecchi, e ancora, copertari, banderari, cappelai, tappezzeri e cucitori.

La dicitura del mestiere non esauriva le competenze di chi lo praticava. Isach Tedesco, «sartore» al Portone della Bufala, procurò la vendita al tabaccaio di vicolo dei Savelli di un suo «pajo di calzoni di saja scarlatta rossa» portandogli come acquirente Carlino, facchino di vino al magazzino a S. Nicola in Carcere. Conclusa la vendita, il facchino raccontò che: «insieme coll'ebreo suddetto (Isach Tedesco) tornai a casa mia, ove l'ebreo cominciò a scucirli perché io avevo idea di tingerli, anzi incombenzai l'ebreo medesimo a farli tingere per accomodarli poi alla mia vita». Il sarto, oltre a praticare la professione che lo connotava, si ritrovò ad operare come sensale, sia nella vendita dei calzoni che nella loro tintura. Isach Tedesco non costituisce un caso eccezionale, bensì la prassi comune propria di quel sistema economico. Gestire i propri affari estendendoli ad attività ad essi connessi rientrava nella norma. Così il sarto, nel procurarsi un lavoro, aveva permesso ad un tabaccaio di concludere un affare e aveva procurato lavoro anche al tintore cui avrebbe dato il capo da tingere.

Gli affari della sartoria non si praticavano solo nelle botteghe o nelle case, come nel caso di Isach Pontecorvo o Lea moglie di Benjamin di Cave, ma anche all'aperto. Nel mercato di Piazza Navona, che si svolgeva ogni martedì, vi era una zona riservata agli ebrei, in cui erano presenti anche dei sarti. In uno di quei giorni, Antonio di Iorio si recò al banco di Aron Finzi, non avendolo trovato il giorno precedente nella sua bottega del Ghetto, e gli chiese di sistemargli due paia di pantaloni; il sarto rispose di portarglieli il lunedì seguente nella sua bottega. Procurarsi il lavoro «all'aperto» era un'abitudine, inoltre, un mercato costituiva un'ottima fonte di guadagno, questo ben lo sapevano sia gli ebrei che i cristiani. Aron Finzi trattava prevalentemente i suoi clienti a Piazza Navona, dal momento che Antonio di Iorio, rinvenuta la bottega vuota, si recò al mercato sapendo di trovarcelo, come infatti avvenne. Il locale serviva all'ebreo, soprattutto, per eseguire i lavori di sartoria, ci si andava, infatti, a portare la merce.

Un ultimo significativo esempio sulle varie attività svolte dai sarti è quello di Consolo Tedesco che, arrestato dal Governo, così si presentò «faccio il sartore, e vado anche per Roma comprando e vendendo le robbe vecchie». È la tipica dimostrazione di come gli ebrei, famosi per le loro capacità nell'arte del taglio e del cucito, riuscissero a ridare nuova vita ad abiti usati o a qualsiasi altro oggetto di stoffa vecchia e a sfruttare questa abilità allargando il

campo dell'attività anche alla vendita. Così, oltre ai comuni lavori di sartoria, quest'arte veniva applicata anche al riattamento di vestiti vecchi che, una volta sistemati, procuravano nuovi guadagni. Insomma quella che noi oggi chiameremo *vintage*.

Questa pluralità di mestieri racchiusi in una sola definizione creano allo studioso seri problemi interpretativi. La situazione si complica ulteriormente quando ci si addentra nel mondo dei mercanti.

Mercante era Isaia Di Castro, che aveva una bottega con un servitore, mercante era Giuseppe Di Cori, che svolgeva la sua attività girando per i paesi e mercante era Angelo Baraffael a capo di una «casa di commercio» che trattava affari a livello europeo.

Si tratta di tre tipologie di mercante molto diverse tra loro che, però, forniscono la misura della difficoltà di tentare di sciogliere la matassa di questa intricata attività.

Un tentativo per capire il differente livello nella pratica della mercatura degli ebrei si potrebbe effettuare utilizzando l'indicatore del reddito. In una carta del Camerale troviamo una divisione operata in tal senso che distingue tra mercanti facoltosi, mercanti mediocri e gli «altri», in quest'ultimo gruppo erano compresi anche i poveri. Alla prima fascia appartenevano solo tre famiglie quella dei fratelli Rosselli «negozianti d'ogni genere e anche di oggetti agrari», i fratelli Baraffael che «hanno un cospicuo patrimonio e si diramano in molti negoziati» e Vitale di Tivoli; nel secondo gruppo sono inseriti 17 nomi, tra cui la famiglia Ascarelli, Sabato di Porto, Samuel Moro e figli, Angelo Modigliani. Questa divisione cade quando si integra con informazioni desunte da altri documenti. La prima incongruenza è data dall'inserimento degli Ascarelli nella fascia mediana, in quanto basti qui ricordare che essi erano i detentori della privativa «pel casermaggio» delle truppe pontificie e che intrattenevano numerosi rapporti d'affari con la Reverenda Camera Apostolica; mancano, inoltre, da questa lista, mercanti quali Giuseppe Zevi, di cui sappiamo che già al padre Moisé, nel 1776, era stata calcolata una tassa sul capitale pari a 850 scudi, o Salomon Ambron che, con Tranquillo Ascarelli, si impegnò a fornire 1000 letti completi per le piazzeforti di Roma e Civitavecchia all'inizio degli anni Novanta del Settecento. Senza considerare la miriade di piccoli mercanti che praticavano la vendita al minuto per le strade di Roma o per le campagne vicine.

Non aiutandoci le fonti prodotte dalle istituzioni per conoscere un po' più a fondo il variegato mondo dei mercanti del Ghetto, bisognerà fare la conoscenza di alcuni degli uomini e delle donne che popolavano questo mondo. Isaia Fiorentino e Elia Di Veroli detto Viscioletta appartenevano al gruppo che costituiva la base della mercatura: quello dei peromanti. Si trattava di mercanti che concludevano i loro affari girando per la città, per le campagne e per le fiere. In questo tipo di mercato, ma non solo, la *senseria* si rivelava fondamentale, così, spesso gli ebrei e le ebreche che praticavano questo mestiere erano anche *sensali*. È proprio da una *senseria* che si originò la lite tra Fiorentino e Viscioletta e che a noi consente di apprendere una delle pratiche del mercato dell'epoca. Elia di Veroli sostenne, durante il suo interrogatorio, di aver incontrato un abate suo conoscente che aveva bisogno di un giustacuore di campagna e che gli chiese la cortesia di assisterlo nell'acquisto per non essere truffato. Viscioletta lo portò nella bottega di Milano dove Isaia Fiorentino concluse l'affare al posto suo, dopo essersi fatto raccontare di cosa si trattasse. Per non «cimentarsi» l'ebreo aggirato riprese il suo commercio per le vie di Roma. Rientrato in Ghetto, vide che il suo rivale stava concludendo un nuovo affare con uno straniero nella bottega di Pellegrino Rosselli e, allora, gli chiese una parte della *senseria* visto che, nella stessa mattina, egli solo aveva tratto profitto dalla compera del proprio cliente. Il rifiuto a tal richiesta provocò l'alterco.

Questa causa ci permette di osservare i diversi piani nella conduzione degli affari di un peromante. Uno era quello che concerneva la vendita diretta della merce effettuata nelle fiere o nei mercati dentro e fuori la città; tale pratica consentiva di stringere dei rapporti con i

«paesani» che, quando si recavano a Roma perché abbisognavano di qualcosa, avevano in questi mercanti itineranti i loro referenti. In questa specifica circostanza l'ebreo dismetteva i panni di peromante ed indossava quelli di sensale, agendo ad un altro livello nella sua attività affaristica.

Alcuni peromanti conducevano i loro affari solo nella Dominante, come nel caso di Abram Modigliani: «faccio il peromante ... nell'atto, che andavo facendo i fatti miei per Roma, nel giungere che feci ... al Governo Vecchio mi chiamarono alcuni giovani inservienti in detta bottega, e mi condussero nella casa esistente sopra detta bottega in compagnia di altro ebreo per nome Abram Fiorentino ... Immaginandomi, che una tal chiamata fosse per effettuare qualche negozio», che ci mostra anche come fosse normale trattare gli affari in un'abitazione privata, anzi, molto spesso «comprare a casa aperta» era una garanzia per il peromante che acquistava una merce perché, in caso di truffa, questa informazione poteva rivelarsi utile per rintracciare il reo.

Altra tipologia di mercante, molto diffusa sia nel mondo ebraico che in quello cristiano, era quella di chi svolgeva la propria attività sia in bottega che in giro per la città. In questo gruppo un ruolo importante era quello delle donne che spesso gestivano la bottega in assenza del marito fuori per affari. Benvenuta Menasce, promessa sposa di Abram Piattelli, si occupava della bottega durante l'assenza del fidanzato e contribuiva alla sua attività riparando gli abiti che poi quello avrebbe venduti. Insomma, una piccola società a gestione familiare. Caso analogo è quello di Laura Piperno che aveva in comproprietà con il marito Moisè Coen una bottega di robivecchi.

I mercanti più ricchi impiegavano nelle loro botteghe un inserviente: Elia Castelnuovo aveva al suo servizio Graziano Scazzocchia «giovane de' telaggi»; Isach Sessa affidava il suo negozio, posto «alla Strada Dritta delli Mercanti», ad Abram Isach Negri.

L'attività, invece, di chi capeggiava una grande «casa di commercio» come i Baraffael o gli Ascarelli, veniva ripartita tra i diversi rami familiari, oltre naturalmente all'impiego di salariati. La bottega degli Ascarelli a Frascati era gestita da un gruppo parentale; il ministro dei Baraffael, Abram Fano, era un salariato, per altro era stato fatto venire da Firenze, dove risiedeva il nucleo principale della famiglia.

Nel Ghetto non mancavano anche alcune botteghe di artigiani, oltre a quelle dei già menzionati sarti, erano presenti degli sfasciacarrozze, dei cappellai, dei giubbonai, anche se in numero decisamente inferiore rispetto a quelle dei commercianti di tessuti.

Vi erano, poi, ebrei ed ebreche che, pur non essendo peromanti, praticavano il loro mestiere «all'aria aperta». Si trattava dei facchini, dei carrettieri e di quanti esercitavano «ufficialmente» il mestiere di sensale, come Fortuna vedova del fu Beniamino Serena che, a dispetto delle interdizioni, metteva le sue doti di mediatrice a disposizione anche del cristiano Giacomo Rossi che lavorava nella bottega di rigattiere della moglie. Se vi era chi, pur non essendo peromante lavorava in giro per le strade, ugualmente, vi era chi, non essendo commerciante, lavorava «al chiuso» delle case. Si trattava di quanti, per lo più, praticavano le stesse arti che si esercitavano nelle botteghe, ma che, per questioni economiche o perché il tipo di attività lo consentiva, preferivano il lavoro domestico. Un esempio è quello delle sorelle di Isach e Sabato Pitigliano, Bellafiore e Giuditta, che utilizzavano la casa paterna come laboratorio per la realizzazione delle coperte in società con Malcà, moglie di Emanuele Bologna. Anche gli osti esercitavano il loro mestiere «chiusi» nei loro locali, eppure la loro professione gli consentiva di conoscere tutti gli «affari» del Ghetto.

Infine, c'erano i salariati, categoria alla quale appartenevano in maggior numero gli inservienti nelle botteghe dei mercanti e i ministri, ma non mancavano qualche maestro, degli spazzini, gli *shàmmosin* (i corrispettivi dei sagrestani cristiani) delle cinque Scuole e, salariati della Comunità, ma non ebrei, i portieri del Ghetto. Tra gli inservienti, oltre quelli delle

botteghe dei mercanti o degli artigiani, vi erano anche i garzoni dei macellai.

Tale professione presentava caratteristiche particolari sotto più aspetti, come quella di impiegare un discreto numero di lavoratori. I contratti d'affitto della polpina, ossia del diritto di uso dei Macelli del Ghetto, avevano una durata di 9 anni. Il primo anno aveva inizio con la Pasqua, il nono terminava con la fine della Quaresima. Per ottenere l'appalto la Reverenda Camera Apostolica bandiva una gara alla quale potevano partecipare sia ebrei che cristiani. Le offerte venivano messe in buste chiuse che dovevano essere consegnate ai segretari o ai cancellieri della medesima. L'appalto veniva dato in concessione a quello o quei macellai che avevano presentato l'offerta migliore e poteva essere subaffittato.

Come nel mondo cristiano, non sempre aggiudicarsi l'appalto dei macelli poteva costituire una sicura fonte di guadagno. Infatti, era pratica diffusa quella di macellare piccoli animali (come agnelli o abbacchi) nelle proprie case, motivo per cui, ogni novennio, si ribadiva il solo esclusivo diritto dell'affittuario a macellare il bestiame o a concedere l'apposito locale a terzi, dietro il pagamento di una somma. Solo il pollame ed altri volatili non erano inclusi nelle bestie da macello, quindi non appannaggio esclusivo dell'affittuario della polpina.

Una preparazione particolare era richiesta a chi dovesse divenire ministro del nuovo «padrone dei macelli». Bisognava che il soggetto avesse una specifica preparazione per poter svolgere tale mansione, o che in precedenza fosse stato egli stesso un macellaio.

Uno dei compiti primari del ministro era quello di controllare che i garzoni di bottega non frodassero il padrone per il proprio guadagno. Il riportare una tale avvertenza nel regolamento dei ministri dei macelli, ne sottolineava la consuetudine. Ma, soprattutto, doveva essere in grado di controllare che la macellazione avvenisse nel rispetto della ritualità. Era quest'ultima a connotare in maniera del tutto speciale tale professione.

L'interdizione alla macellazione di determinati animali ed il consumo solo di alcune parti di quelli ammessi, era un precetto religioso imposto agli ebrei nella *Torah*. Perché la macellazione dell'animale fosse corretta era indispensabile che «questo scannare bisogna che sia per mano di persona pratica, nelle circostanze, che vi occorrono, che sappia tagliar il cannarozzo, e l'ingiottitoio quanto basti, con cortello aguzzo, che non habbia tacchi, & speditamente». Solo rispettando le regole della *kasherut*, ossia dell'adeguatezza, l'animale poteva definirsi *kasher* (adatto) e pronto al consumo.

Se le modalità di appalto dei macelli, stabilite dalla Reverenda Camera Apostolica, erano le medesime sia per i cristiani che per gli ebrei, dal momento che doveva risulterne un guadagno per lo Stato, dove questi due mondi si separavano in maniera incolmabile era all'interno dei macelli. Sebbene, i cristiani sapessero delle «usanze» degli ebrei di non macellare tutti gli animali e di non mangiarne ogni parte di quelli macellati, completamente estranea e incomprensibile gli restava la religiosità che si celava dietro queste abitudini alimentari, così come la ritualità che le doveva accompagnare.

Alla fine del XVIII secolo, il mondo del lavoro della Roma ebraica era connotato prevalentemente da attività commerciali legate soprattutto al mercato dei tessuti, questo perché, storicamente, era il campo che aveva visto gli ebrei sempre attivi e presenti già prima che fossero oggetto di molte interdizioni lavorative.

Tanto gli uomini, quanto le donne davano un contributo fondamentale all'economia del Ghetto. Il mondo del lavoro delle ebreie non si discostava eccessivamente dal quello dei maschi. Nonostante fossero impegnate maggiormente in attività sartoriali, non mancavano donne che praticavano attività solo apparentemente maschili, come nel caso di Brunetta vedova di Angelo Di Porto che, prima della morte del marito mercante, avvenuta tra il 1794 ed il 1796, fabbricava pantaloni, a seguito del lutto, continuando l'attività del coniuge si mise a girare anche per le fiere dello Stato Pontificio; o ancora Gioia Sermoneta, anch'essa rimasta vedova, che per tirare avanti ereditò il mestiere del marito divenendo carrettiera. Non

mancaivano neanche i casi in cui era la sola moglie che, con il suo lavoro, consentiva il sostentamento della famiglia.

Le attività svolte dalle donne costituivano un punto di contatto tra mondo ebraico e cristiano, perché molto simili tra loro e spesso con «invasioni» in campo maschile, per questo meriterebbero un maggior approfondimento al fine di rimandare un quadro più articolato del lavoro, in particolare, e della società, più in generale, in età moderna.

Sia che ci si trattassero unicamente le stoffe ed i loro prodotti, sia che ci si indirizzasse anche verso attività differenti, gli uomini e le donne del Ghetto si impegnavano, come i cristiani, in più di un lavoro. Abbiamo già accennato ai sarti e ai peromanti che si dedicavano anche alla sensoria; Angelo Mieli, invece, al ramo dei tessuti affiancava quello dei trasporti, infatti, possedeva una bottega di robivecchi, ma affittava anche «carretti a vettura» a Piazza Giudia; c'era chi, come Isach Sonnino alias Cipollone, preferiva nettamente il campo alimentare e vinicolo, così, alla professione di oste univa quella di friggittore e fruttarolo. Per non uscire dal seminato, dal 1801 si dedicò anche al mestiere di macellaio. Non erano rari neanche i casi in cui un salariato avviasse una società con un altro ebreo, o con un cristiano, forse per una motivazione non dissimile da quella che spingeva i lavoratori fuori dal Ghetto a tentare il salto di qualità, benché per gli ebrei difficile sarebbe stato ottenere un riconoscimento «ufficiale» di una più elevata posizione sociale determinata da un agio monetario. Anche i modelli societari non differivano, perché di fatto si originavano da un sistema economico comune tanto agli ebrei quanto ai cristiani e questo facilitava, di conseguenza, la possibilità di intraprendere attività come soci.

Le carte di un processo ci consentono di conoscere il funzionamento di una di queste società, costituita da un ebreo romano insieme ad altri della Marca.

Giacobbe Di Tivoli gestiva un'attività con altri tre soci: Giacobbe Treves, un altro ebreo suo omonimo di cui non sapeva i natali e David Del Monte, questi ultimi erano di Macerata e di Iesi. Egli affermò che «m'ingegno a trafficare di maioliche, ed altri generi per la Marca, portandole poi secondo i baratti, che si fanno o in Roma, o in molte piazze estere». In occasione di una sua permanenza a Roma, a casa del padre Sabato, il suo socio Giacobbe Treves gli fece sapere di necessitare di 500 scudi per poter acquistare della merce a Macerata. Il denaro gli venne inviato in 315 scudi in cedole e 200 in moneta «plateale». L'invio fu possibile, come spiegò lo stesso Di Tivoli perché, a sua volta, aveva concluso affari a Senigallia ed Ancona per 700 scudi.

Merita qui di essere aperta una parentesi sulle condizioni economico-finanziarie dello Stato della Chiesa. Il fatto che i pagamenti venissero effettuati parte in cedole e parte in moneta, era indice della crisi che lo attanagliava, ma, come vedremo nel capitolo seguente, con l'arrivo dei francesi e l'inasprirsi di questa crisi gli ebrei ne verranno ritenuti i responsabili, insieme con gli invasori, per le speculazioni finanziarie operate.

Tornando al nostro processo: alla prima richiesta di denaro da parte di Treves, ne seguì una seconda, sempre finalizzata alla conclusione di un buon affare. L'ebreo romano poté soddisfare la nuova richiesta anche grazie al denaro che aveva guadagnato praticando l'agiotaggio nella sua città natale. Di questo commercio si tratterà in maniera approfondita nel III capitolo.

Un aspetto molto interessante di questa società era che non prevedeva un capo, ma ognuno dei soci trattava gli affari e se ne riservava un ricavato senza rendere conto agli altri se non al momento del bilancio.

Fin qui, abbiamo tentato di delineare il mondo del lavoro ebraico, che costituiva anche uno dei canali privilegiati dei rapporti con i cristiani, sia, come già scritto, per trattare gli affari, sia per creare delle società. Si sono così potuti rendere più evidenti gli aspetti che univano questi uomini e queste donne. Tuttavia non mancavano forme di contrasto e di esclusione,

anche profondi. Una delle più macroscopiche era quella che vietava agli ebrei di appartenere o creare corporazioni di mestiere. Questa assenza crea qualche difficoltà per poter individuare i soggetti più forti all'interno del Ghetto, tuttavia, a tal fine si rivelano preziose le relazioni interpersonali.

2.4.2 *Le relazioni interpersonali*

In questa parte del lavoro si tratterà dei sentimenti. Il Ghetto si presenta come un fantastico palcoscenico da cui gli ebrei, straordinari attori, ci hanno regalato rappresentazioni e dell'agire e del sentire umani: un omicidio per rancore, una profonda amicizia, un adulterio per passione, una conversione per amore.

Una prima osservazione da fare è che la vita nel Ghetto raramente era «intima», ma quasi sempre «collettiva». Uomini e donne venivano coinvolti o si immischiavano in tutto ciò che accadeva dentro al recinto, ma anche fuori, spingendosi fin dove le loro conoscenze nel mondo dei cristiani glielo consentivano. Un furto, una lite, una caduta, un'aggressione, in un breve lasso di tempo tutto diveniva di dominio pubblico, attraverso «ho pubblicamente inteso dire», dando origine con una certa frequenza anche a dei disguidi.

Il caso della morte di Angelo Samuel Di Segni ci mostra come fossero spesso intricati i rapporti tra gli ebrei e duri a morire i malanimi.

Lazzaro Spizzichino si risentì con Angelo Samuel Di Segni perché, mesi prima, quest'ultimo lo aveva colpito con un pugno. A seguito di ciò, i due ebbero una discussione nell'osteria di Isach Sonnino e, lo stesso giorno dell'omicidio, Spizzichino sbeffeggiò Di Segni pubblicamente. Sabato Raffael De Rossi, conoscente di entrambi, per farli riappacificare organizzò una «bevuta» all'Osteria dell'Incannucciata invitando, oltre agli interessati, altri tre ebrei e due «lanari» cristiani. Il tentativo di conciliazione fallì; infatti, non appena gli uomini, giunti all'osteria, si furono «assettati tutti attorno alla tavola» ed ebbero ordinato il vino, riprese il battibecco tra i litiganti. Il passaggio dalle parole ai fatti, stando alle testimonianze dei presenti, fu questione di un attimo: Lazzaro Spizzichino, dopo aver tirato un bicchiere ad Angelo Samuel Di Segni, gli si scaraventò contro colpendolo; nessuno capì cosa fosse accaduto, fino a quando non videro la camicia dell'ebreo rimasto a terra tingersi di rosso e l'altro darsi alla fuga.

Notiamo subito come quella che per noi oggi verrebbe ad essere una questione privata, ossia un litigio e la sua eventuale risoluzione, nella Roma di fine Settecento, si presentasse come un evento pubblico, con un suo cerimoniale: la costituzione del gruppo pacificatore; l'invito rivolto ai contendenti di lasciare la propria bottega per una «bevuta»; la camminata fino all'osteria; la disposizione attorno alla tavola, l'ordinazione del vino e la sua distribuzione all'«amichevole».

L'attuazione del cerimoniale avvenne ad opera di Sabato Raffael De Rossi, perché era «pubblico per Ghetto»; infatti, da un altro processo apprendiamo che era uno dei rabbini della Comunità. Egli agì con la collaborazione dei due cardatori che, con ogni probabilità, si prestarono a far anch'essi da pacieri, non tanto perché presenti alla «gallinacciata» del pomeriggio, ma perché legati all'ebreo da amicizia, tanto più che stando alle testimonianze degli avventori dell'osteria Sabato Raffael De Rossi era l'unico a conoscere i due cristiani. Una volta recatisi presso la bottega di Lazzaro Spizzichino, nel tentativo di persuaderlo a riappacificarsi con Angelo Samuel Di Segni, il «fatto» si trasformò in «evento». Vicini e parenti, ognuno a modo loro, intervennero nell'*affaire* per cercare di ricucire lo strappo. Così Leone Fiano, benché estraneo a tutta la faccenda, solo perché si era trovato a passare davanti alla bottega di Spizzichino mentre Sabato Raffael De Rossi tentava di persuaderlo, entrò a far parte della compagnia; diversamente, Buonanno Funaro e Giacobbe Trevis, conoscenti del litigante, furono spinti da alcuni consanguinei di quest'ultimo a partecipare alla «bevuta» per

pacificare gli animi; il primo da una zia di Lazzaro, il secondo da parenti non meglio identificati. Ecco che lo scenario si allarga e coinvolge sempre più individui, più o meno direttamente, ma tutti con un loro diritto di partecipazione all'evento.

Questo omicidio, inoltre, ebbe ripercussioni su persone che non si erano trovate nemmeno presenti all'accaduto. In un primo momento, infatti, furono arrestati Menasce Servi, Pellegrino Tedesco e Abram Sermoneta solo perché il primo, essendo amico di Angelo Samuel Di Segni, si era agitato alla notizia della sua morte, per altro appresa non da ebrei, ma da cristiani, gli stessi che poi avrebbero confermato l'assoluta estraneità dei tre arrestati alla rissa mortale nell'osteria.

Quale fu la sorte del vero omicida lo leggiamo in una supplica che fece redigere il padre del giovane ucciso e, contemporaneamente, ne ricaviamo anche un'utile informazione sui rapporti di potere all'interno del Ghetto. Infatti, stando allo scritto, Lazzaro Spizzichino sfuggì alla giustizia trovando rifugio presso il palazzo del cardinal Finocchietti, dov'era ospite la regina di Svezia, inoltre, «essendo facoltoso, non ha fatto un solo giorno di carcere e va pagando sempre nuovi testimoni falsi».

Il denaro costituiva un'assicurazione «sulla vita», consentendo, saltuariamente, di chiudere un occhio sulle leggi del papa, mentre ad un povero vecchio non rimaneva altro che rimettersi alla generosità della Comunità, una volta privato del figlio sostentamento della propria vecchiaia.

Il processo preso in esame ci ha fornito una prima indicazione sulle intricate relazioni tra ebrei e cristiani, spesso guidate più dalla legge degli uomini che non da quella delle autorità, ma ci ha anche permesso di cominciare ad intravedere un meccanismo di differenziazione sociale esistente all'interno del «serraglio», meccanismo che, data la condizione degli ebrei, aveva uno dei suoi ingranaggi principali nel denaro.

Di quanto la quotidianità contribuisse a creare forti legami tra uomini e donne ce lo mostra un altro processo.

Leone Di Capua tentò il suicidio tagliandosi la gola, il padre Sabato, capite le sue intenzioni e cercando di fermarlo, rimase a sua volta ferito. Perché il giovane ebreo avesse tentato il suicidio lo apprendiamo dal suo stesso racconto :

«negoziavo con Giuseppe Di Capua mio fratello, ed eravamo andati ambedue a traverso essendo carichi di debiti, conforme sanno gli ebrei Bondi, Leon Fiano, David Panzieri e Sabato Tedesco, che sono i miei creditori, così mi avvili di tal maniera, che mi assalì una specie di frenesia già che mi vedevo beffeggiato e deriso da tutti, e senza quattrini».

L'impossibilità di onorare i propri debiti, con tutte le conseguenze che ciò comportava e che apprendiamo dalle stesse parole di Leone, furono alla base del gesto estremo. Perdere di credibilità negli affari voleva dire essere additato come miserabile e venire relegato ai margini della società, onta che poteva giustificare anche un grave reato contro la Legge di Dio, come il suicidio. Il disonore negli affari costituiva anche in ambito cristiano una sorta di marchio «infamante» che poteva condizionare il resto della propria esistenza. Inoltre, nel precedente processo si è visto come nel Ghetto il denaro costituisse un elemento di «distinzione sociale», oltre che risultare indispensabile per garantirsi diverse possibilità, altrimenti precluse. Non possederne più comportava, automaticamente, la perdita di tutta una serie di vantaggi utili tanto nel mondo ebraico, quanto in quello cristiano.

Se nelle righe precedenti si è tentato di analizzare sommariamente la causa che aveva dato origine ad un gesto simile e le sue conseguenze sul piano sociale, partendo da un sentimento del protagonista: la vergogna di essere sottoposto allo scherno altrui a causa di un fallimento; qui di seguito, invece, vedremo quale fu la reazione del Ghetto e dei Rioni circostanti a tale vicenda.

La notizia si sparse rapidamente al di qua e al di là delle mura, ognuno aveva da dire la sua in relazione alla vicenda e ai rapporti tra padre e figlio; ci fu chi, come Francesca Cecchini sostenne che da sette anni vedeva i Di Capua recarsi al loro magazzino nei pressi della propria casa e mai li aveva sentiti litigare; altri, invece, come Santoro Panzieri affermarono che il ferimento di Sabato non fosse stato casuale, ma voluto, perché si era rifiutato di impegnare il proprio *jus gazzagà* come sicurtà per i debiti del figlio; gli stessi forestieri non poterono esimersi dal riportare una loro considerazione su quanto fosse accaduto, così «Leone di Giacobbe Forte da Lugo ebreo negoziante di gioie e commissionato dai mercanti forestieri», oltre a riferire tutto ciò che fosse a sua conoscenza, fece uscire la notizia dalle mura del ghetto di Roma, per farla giungere in quelle di Lugo. Ma il passaparola più interessante fu quello che vide protagoniste tre donne cristiane: Francesca la Trasteverina, lavandaia sia per i cristiani che per gli ebrei, probabilmente riseppe la notizia da questi ultimi ed andò ad avvisare subito Rosa la Ciociara che gestiva una locanda a Porta Leone, nei pressi dell'«ammazzatora» della Bufala, uno dei macelli in dotazione agli ebrei. Entrambe le donne avevano, quindi, rapporti abituali con gli abitanti del Ghetto, ma chi non poteva assolutamente essere tenuta all'oscuro dell'accaduto era Apollonia, anch'essa lavandaia come la prima, che in tutta la vicenda occupava agli occhi delle amiche un posto privilegiato, perché la famiglia ebrea protagonista del dramma era da lei che si serviva per la pulizia del proprio bucato. Apollonia corse immediatamente a casa dei Di Capua, tuttavia, i soldati non la fecero passare; quindi, come raccontò nel suo esame, fu lo stesso Sabato che, in seguito, le riferì lo svolgimento dei fatti. La frequentazione abituale aveva permesso il crearsi di un legame che consentiva all'anziano ebreo di poterle raccontare l'accaduto senza remore e ad essa di giustificare, in un tribunale cristiano, il gesto del giovane.

Riguardo tutta la vicenda Leone di Capua su di un punto non sbagliava, tutti, indipendentemente dalle posizioni prese rispetto ai fatti, erano a conoscenza della sua insolvenza verso i creditori.

Per comprendere quanto il denaro fosse importante e servisse nei momenti più difficili, garantendo anche una rete relazionale piuttosto solida, ci viene in aiuto la vicenda che coinvolse i Baraffael e gli Ascarelli che, meglio di qualunque altra, ci mostra piuttosto chiaramente quali fossero i gruppi forti dell'Università.

Nel luglio del 1793, Abram David Baraffael, figlio minore di uno dei più ricchi mercanti del Ghetto, fu arrestato con l'accusa di non aver rispettato la controra, ma soprattutto di non portare lo sciamanno al cappello. Saputosi dell'arresto, prontamente si attivò tutto il «sistema di protezione» interno ed esterno al Ghetto. Sin dai primi interrogatori si capisce chi erano i cristiani che frequentavano abitualmente gli ebrei e quale tipo di legami vi intrattenessero, in particolare con i più ricchi. Luigi Calabresi «sotto portinaro» del «serraglio» e Bartolomeo Ballarone aiuto del «sotto portinaro» testimoniarono di aver visto lo sciamanno sul cappello del giovane; Gaetano Palombi spazzino a S. Andrea della Valle e Tobia Mancini «scatolaro» a S. Carlo ai Catinari, affermarono, senza ombra di dubbio, che il cappello non presentava traccia del segno. Risulta chiaro, come i primi due cristiani, custodendo le porte dello spazio imposto agli ebrei, li conoscessero piuttosto intimamente e non esitarono, dunque, a fornire una testimonianza favorevole al figlio di uno dei potenti del Ghetto, anche se questo voleva dire contraddire la parola di un soldato e di un bargello. Diversamente, gli altri due uomini, non intrattenendo relazioni dirette con gli ebrei, ben si guardarono dal mettere in discussione i motivi dell'arresto e anzi gli diedero maggior forza con quanto esposto nel loro esame. Anche nel Ghetto, intanto, si attivò un corporativismo elitario che agì a tre diversi livelli: il primo prevede una diretta interazione con le autorità giudiziarie e fu lo stesso Angelo Baraffael, padre di Abram David, che si occupò di questo aspetto; il secondo ebbe come obiettivo di «ungere» i cardini della Caserma Campitelli e fu Pellegrino Ascarelli che fece suo questo compito; infine, il terzo livello ebbe come scopo quello di procurare una certo numero

di persone disposte a firmare un attestato in favore del giovane carcerato e di questo se ne incaricò Giuseppe Zevi.

Che Angelo Baraffael intervenisse personalmente per cercare di far scarcerare il figlio, non si presenta come un fatto singolare; la comune prassi prevedeva l'intervento dei parenti più stretti o degli amici più cari presso i tribunali per presentare le prove dell'innocenza o della buona fede dell'imputato; di maggior interesse si presentano le iniziative di cui si fecero carico rispettivamente Ascarelli e Zevi. Il primo scelse di essere l'artefice della trattativa con i caporali Mezzettoni e Sideri ed il sergente Godurre «siccome conosco tutti i soldati Rossi, servendogli d'abiti» e, dopo averli invitati a bere all'osteria della Campanella in Panico, cercò di corromperli.

La rete relazionale di Pellegrino Ascarelli si presenta molto articolata e ci consente di individuare quattro differenti piani d'interazione: il primo riguarda i suoi rapporti con Angelo Baraffael; entrambi appartenevano ad una importante «casa di commercio» condizione che, oltre a favorire un eventuale rapporto d'affari, li inseriva nell'élite del Ghetto, élite che trovava, come già sottolineato, un suo criterio di selezione nella ricchezza posseduta; il secondo piano d'interazione ha come controparte le istituzioni ecclesiastiche, nel particolar caso la Reverenda Camera Apostolica con la quale, come già riportato in precedenza, gli Ascarelli intrattenevano commerci, e proprio da questi contatti affaristici che si origina il terzo livello, ossia quello che portò Pellegrino a stringere relazioni all'interno di una caserma, avendone ottenuto l'appalto per le uniformi. Dall'interazione, più o meno diretta, di questi tre piani si origina il quarto quello dove il commerciante ebreo si «intrattenne» con due soldati in un'osteria.

Riassumendo rapidamente possiamo immaginare verosimilmente che i fatti si fossero svolti più o meno secondo il seguente schema: Angelo Baraffael, dopo l'arresto del figlio, chiese aiuto a Pellegrino Ascarelli, sapendo del suo appalto con la Caserma Campitelli, dove appunto trattenevano il giovane. Questo si impegnò a fornire l'aiuto richiesto, come egli stesso asserì nel corso del suo interrogatorio «ad istanza del padre di detto Abram». La fornitura delle divise presso la sede militare gli aveva consentito di essere messo a parte di quel mondo e di ricavarne qualche utile conoscenza. Da qui, la decisione di scambiare «due chiacchiere» davanti ad un mezzo di vino con i soldati presenti all'arresto.

Probabilmente, i motivi dell'assenso vanno ricercati nella consapevolezza che la causa dell'arresto di Abram David sarebbe potuta essere il pretesto per una carcerazione di qualsiasi altro ebreo, per cui quella identica situazione avrebbe potuto vedere coinvolti dei familiari di Pellegrino Ascarelli; inoltre, ogni uomo d'affari sapeva quanto potesse risultare dannosa, per una «casa di commercio» che operava su un mercato internazionale, un'esperienza simile a quella che stava vivendo Angelo Baraffael; infine, esisteva una sorta di corporativismo che legava il gruppo dei ricchi mercanti ebrei, a dispetto dei contrasti e delle liti per questioni di commercio, e che li portava a soccorrersi in caso di bisogno. Lo stesso Giuseppe Zevi, infatti, faceva parte di questo entourage privilegiato e, per ragioni non dissimili da quelle di Ascarelli, non esitò a fornire il proprio sostegno ad Angelo Baraffael, che si esplicitò nel prodigarsi, essendo impossibilitato il padre del reo ad agire personalmente, con le comuni conoscenze cristiane, come Agata Calabresi moglie del sotto portiere Luigi, affinché si prestassero a sottoscrivere un attestato in discolpa di Abram David. Per adempiere a tale richiesta i «testimoni» si sarebbero dovuti recare presso il notaio Pietro Razzi successore di Filippo de Sanctis, di cui doveva servirsi abitualmente Angelo Baraffael per i suoi affari.

È facile presupporre che, anche all'interno del ricco gruppo mercantile esistesse una gerarchia, infatti, data la diversa natura delle richieste effettuate ai due ebrei, possiamo pensare che la condizione di Baraffael ed Ascarelli, rispetto a quelli di Zevi, fosse più «paritaria».

Del processo ora preso in esame c'è un ultimo importante elemento da sottolineare e che può fornirci un'altra utile indicazione delle relazioni interpersonali che correavano tra ebrei e cristiani: l'arresto di Abram David Baraffael fu premeditato e voluto dal bargello Domenico Viola che doveva trovare insopportabile la ricchezza di certi ebrei. Nella sua relazione egli così scrisse:

«così vivo quasi sicuro, che abbiano potuto corrompere, e subornare i detti due «sotto portinari» del Ghetto essendosi vantato il padre del detto arrestato Abram, che uno de' più ricchi mercanti del Ghetto, che a forza d'impegni, e quattrini avrebbe fatto apparire il bianco per il nero, e che avrebbe cansonati tutti quanti».

L'uso del plurale è giustificato dal fatto che il bargello si riferiva sia al padre che al figlio e, forse, la convinzione che i ricchi approfittassero dei soldi per «pagare» i loro conti con la giustizia aveva nel bargello una giusta motivazione, tanto più che lo stesso Ascarelli tentò di comprare i due soldati, promettendo a Mezzettoni che «avrebbe pensato esso Ascarelli a ricompensarmi con denaro, senza però specificarmi la somma», se avesse omesso dei particolari riguardanti l'arresto del giovane ebreo. Tale manovra procurò la carcerazione di Pellegrino sotto l'accusa di «subornazione», ma sia il giovane ebreo che quello più grande ottennero la scarcerazione pagando una multa di 100 scudi ciascuno.

I soldi facevano la differenza, aiutavano ad uscire dalla galera come potevano rivelarsi utili per pratiche di corruzione, sotto questo aspetto ebrei e cristiani non differivano in alcun modo, l'unica reale differenza consisteva nella maggior facilità che si aveva nel far finire un ebreo ricco davanti ad un tribunale, grazie alle interdizioni e limitazioni cui era sottoposto. Questa era una pratica ugualmente diffusa tra chi, mal tollerando gli abitanti del Ghetto, non poteva certo sopportarne anche il benessere economico che, in alcuni casi, non si accordava con quanto imposto dall'editto di Pio VI. Uno di questi era il bargello Domenico Viola.

Non era, però, una regola che i capi dei birri di un tribunale detestassero gli ebrei, nel precedente caso l'invidia trovava il suo alimento nel connubio tra l'essere ebreo e l'appartenere alla ricca élite mercantile romana. Diverso è il caso di Isach Sonnino che, pur essendo benestante, era noto, dentro e fuori dal Ghetto, per essere un amico dei bargelli. Fu, infatti, una correligionaria, Allegrezza Del Monte, ad accusarlo di poter corrompere i testimoni di un processo, che vedeva coinvolto suo figlio Prospero, davanti alle porte del Tribunale del Governatore, «per la protezione dei Bargelli sia del Tribunale dell'Eccellenza Vostra sia del Tribunale dell'Eccellentissimo Vicario».

Questo diverso atteggiamento nei confronti degli ebrei potrebbe trovare una sua giustificazione nell'appartenenza sociale. Il bargello cristiano Domenico Viola era per stile di vita e per mentalità molto più vicino all'oste ebreo Isach Sonnino, alias Cipollone, di quanto non lo fosse ai ricchi mercanti Angelo Baraffael e Pellegrino Ascarelli, abituati ad intrattenersi per i loro commerci con alti prelati, aristocratici e ricchi «borghesi».

L'appartenenza a realtà differenti creava separazioni profonde. Separazioni che, se all'interno del Ghetto potevano essere in parte colmate dal professare la stessa fede; nel mondo cristiano, invece, difficilmente avrebbero potuto trovare una via d'incontro.

Fin qui abbiamo avuto modo di realizzare quanto la presenza cristiana nel mondo ebraico fosse «abituale», vero è che una situazione «altra» sarebbe stata poco conforme ad una realtà dove gli abitanti del Ghetto costituivano una minoranza «tollerata» nella città governata dal pontefice. Tuttavia, non va trascurato che quella presenza trovava una sua ragion d'essere anche nei legami che, naturalmente, si creavano tra uomini e donne che, anche se di diversa religione, condividevano la loro quotidianità.

Questo non deve, però, indurci a credere che le «intromissioni» dei romani fuori dal recinto

fossero sempre gradite nei fatti che si verificavano al suo interno. In questioni che inerivano, in qualche modo, la giustizia era ovvio che si finisse davanti ad un tribunale e, dunque, che i gentili venissero a parte di ciò che stava accadendo tra gli ebrei. Tuttavia, vi erano occasioni in cui i rapporti interni al Ghetto si mostravano molto più «pesanti» nel determinare la risoluzione di certe «faccende». Così, Israel Coen, che per vendetta verso i fratelli Tedesco con una falsa accusa li fece arrestare, pressato dal rabbino e dai fattori fu costretto a ritirare la denuncia e ad assumersi l'onere delle spese per rimborsare il «costo» di Isach Tedesco finito in prigione.

Per realizzare la sua vendetta Israel Coen arrivò a comprare testimoni falsi che, in seguito, per timore di «Iddio», ma anche sotto la spinta del rabbino e dei fattori, ritrattarono la loro prima deposizione. Da queste brevi informazioni processuali, possiamo rintracciare i sentimenti che animarono i rapporti tra i personaggi di questa storia, inoltre, riusciamo anche a desumere informazioni sulla nomea di cui alcuni di loro godevano presso i correligionari.

La causa che fu all'origine del desiderio di vendetta di Coen fu l'arresto di alcuni suoi amici, avvenuto grazie alla delazione dei due fratelli Tedesco presso il Tribunale del Vicario. In realtà, scorrendo le carte, si è scoperto che i carcerati avevano creato delle «canzonacce» blasfeme e lesive della reputazione dei due germani.

La prima e più importante alleata del mendace fu la madre Laura, seguita da Emanuel Di Benedetto, suo parente, ed Angelo Panzieri, suggeritogli come testimone da Isach Sonnino, alias Cipollone, al quale era legato da una forte amicizia, condivisa da entrambi anche con i compagni finiti tra le «braccia» del Vicario. Com'è naturale che fosse, i correi si cercavano tra la cerchia più stretta delle relazioni personali, quella parentale e quella degli amici intimi. Fu, infatti, sempre un parente, il futuro suocero, che si prodigò per produrre delle suppliche a nome del genero e di sua madre, finiti, a loro volta, in prigione per supposta calunnia. Cosa spinse, nella presente causa, a far muovere il potere esecutivo della Comunità, non emerge mai in modo esplicito negli esami. Possiamo ipotizzare che non fosse tollerabile come la falsa accusa di un correligionario ne condannasse un altro. Per quanto i tribunali si dimostrassero piuttosto equi verso gli ebrei, non era pensabile che un caso piuttosto delicato, passibile di più di una condanna, venisse risolto dalla giustizia cristiana. Un particolare si evince, invece, in maniera molto chiara, madre e figlio non godevano di una buona reputazione nel Ghetto.

Lasciando da parte ogni giudizio di valore morale, si può affermare con una certa veridicità che Israel Coen dovette essere un uomo piuttosto impetuoso nei suoi sentimenti. Vendicativo a tal punto da orchestrare una falsa aggressione con tanto di testimoni «assenti», ma con l'intento di ottenere giustizia per i suoi amici, anche se la «sua».

Non si finiva davanti ai tribunali pontifici solo per reati «importanti», ma anche e soprattutto per contrasti di poco conto che potevano limitarsi ad un'invettiva verbale o degenerare in uno scontro fisico, tuttavia, proprio queste cause di minor entità, conclusesi spesso con un semplice precetto o con la dimissione senza sanzione, ci restituiscono l'umanità più immediata del Ghetto. È il caso di Sabato Di Nola, marito geloso e offeso nell'orgoglio, che, non sopportando oltre i tradimenti della moglie con Vitale Coen e venuto a conoscenza dei loro incontri all'osteria del Matriciano, affrontò il rivale rimanendo ferito; o l'invidia di Ester Cammeo per Pazienza, figlia di Stella Citone. Benché la prima fosse la sorella di un ricco mercante, Graziadio Cammeo, ciò non bastò a garantirle un marito, per questo, quando la sua vicina le chiese di intervenire come paciere nel litigio tra la figlia ed il fidanzato, Abram Francese, essa rispose di non volersene immischiare, probabilmente agendo anche subdolamente nella vicenda, dal momento che Stella Citone arrivò ad aggredirla dandole della poco di buono in pubblica piazza. Notiamo come, anche in questa vicenda, oltre al tema classico della zitella invidiosa dell'altrui fortuna, presente in tutte le epoche sia tra gli ebrei che i cristiani, ritorna la gestione pubblica di affari che oggi considereremo privati.

Oltre questi due esempi, che ebbero alla base uno la gelosia e l'altro l'invidia, se ne

potrebbero portare numerosi altri che videro i loro protagonisti animarsi maggiormente per una questione d'affari, piuttosto che per una familiare; per un pubblico insulto, piuttosto che per una diceria giunta all'orecchio sbagliato. Insomma, il Ghetto non fu mai un teatro noioso, grazie alla messa in scena quotidiana dei più svariati comportamenti umani.

Tentando di analizzare il variegato panorama fornito dalle relazioni interpersonali, non era possibile non considerare i rapporti tra gli ebrei ed i neofiti.

La perdita di un componente della Comunità per il suo passaggio al cristianesimo era un evento drammatico per gli ebrei. I motivi di tale dramma erano di diversa natura, primo fra tutti, quello religioso, non bisogna, infatti, dimenticare l'importanza che la religiosità aveva nella vita di tutti gli uomini e le donne dell'epoca. In alcuni casi le conversioni avvenivano per amore, ma, non trascurabile era anche la questione economica. La conversione di un ebreo al cristianesimo implicava la perdita di un'entrata per l'Università che, non per questo, avrebbe goduto di una riduzione della pressione fiscale da parte delle autorità ecclesiastiche. Inoltre, spesso i passaggi dall'ebraismo al cristianesimo furono «stimolati» dallo status privilegiato di cui godevano i neofiti, particolarmente per le donne; oltre a ciò, i beni di quanti fossero passati alla religione del papa sarebbero stati confiscati e sottratti al patrimonio della Comunità. Quindi, la natura economica della conversione presentava un duplice aspetto: positivo per la Chiesa che, allettando il catecumeno con una ricompensa immediata, oltre alla garanzia di un lavoro, aveva la possibilità di accogliere nel suo gregge una nuova pecorella; negativo per la Comunità che, con la perdita di un correligionario, vedeva diminuite le sue riscossioni interne da versare poi nelle casse della Reverenda Camera Apostolica.

Non dobbiamo però credere che gli ebrei rimanessero impassibili di fronte alle conversioni. Essi, infatti, erano soliti recarsi presso le botteghe dove lavoravano i neofiti o le neofite e rivolgersi a loro in ebraico alla presenza di cristiani. Probabilmente, tale azione racchiudeva in sé la volontà di ricordare ai convertiti la loro origine e la passata appartenenza alla Comunità; ma, ancor più significativo era il gesto di orinare davanti l'ingresso delle botteghe dei neofiti, manifestazione evidente del profondo disprezzo che si provava verso di loro. Comunque, i tentativi di conversione non sempre andavano a buon fine, come nel famoso caso di Anna Del Monte.

Avendo trattato delle relazioni tra uomini e donne non si può evitare un accenno alle osterie, ai caffè e alle botteghe. Nella Roma di fine Settecento, furono questi i luoghi di maggior sociabilità, infatti, fu quasi sempre al loro interno che si svilupparono e snodarono le vicende che ci hanno consentito di tracciare una piccola mappa dei rapporti tra il mondo ebraico e quello cristiano sia dentro che fuori dal Ghetto.

3. Ritualità e pratiche

3.1 Dalla nascita alla morte: circoncisione, matrimonio e sepoltura

La nascita di una nuova vita da sempre era considerata una benedizione, tuttavia nella cultura ebraica, al pari di quella cristiana, la nascita di un maschietto era una benedizione maggiore. Solitamente, i genitori di una figlia venivano consolati dicendo che «una primogenita femmina è un buon segno per i maschietti che verranno». Stando ad alcune tradizioni, il padre solleva annotare su di una pagina bianca o sul margine di una Bibbia la nascita della figlia, quindi le auspicava la miglior vita possibile che, in tal caso, significava un buon matrimonio e la procreazione. Quest'ultimo era, infatti, ritenuto il compito primario delle donne, da qui l'importanza che rivestivano all'interno della comunità. Dopo un mese dalla nascita, la bambina faceva il suo ingresso nella Scuola per la prima volta, occasione in cui, a seguito della benedizione, le veniva impartito un nome che doveva risultare gradito al

padre.

Diversamente avveniva per i neonati maschi: all'ottavo giorno dalla nascita gli veniva praticata la circoncisione. Si tratta di uno dei riti più importanti di tutto l'ebraismo con il quale il neonato veniva accolto, per mezzo di una «mutilazione», tra il popolo di Israele.

L'infante veniva vegliato la notte prima della cerimonia affinché fosse protetto da influssi nefasti e la mattina alla presenza del *mohel*, ossia del circoncisore che doveva essere una persona che avesse pratica di tale operazione e poteva essere lo stesso padre, due padrini e una madrina si dava inizio alla cerimonia. Ne possediamo una descrizione lasciataci da Montaigne, durante un suo soggiorno a Roma nel 1580, a cui assistette personalmente e che si tenne in una casa del Ghetto:

«Il padrino si siede sopra un tavolo e si mette il cuscino sopra le ginocchia: la madrina gli porta il fanciullo e poi se ne va ... sullo stesso tavolo dove siede il padrino sono pronti tutti gli strumenti necessari all'operazione ... l'officiante prende il membro del fanciullo – che il padrino tiene in grembo già tutto scoperto e con il capo rivolto a se – e con una mano tira fuori la pelle esterna, mentre con l'altra spinge in dentro il glande e tutto il membro. All'estremità della pelle verso il glande mette uno strumento d'argento che la tien ferma, ... e taglia con un coltello questa pelle, che subito viene sotterrata nella terra contenuta in un recipiente che fa parte degli apparecchi del rito».

Ogni circoncisione veniva registrata su di un libro conservato presso la scuola di appartenenza, similmente a quanto avveniva nelle parrocchie cristiane in occasione dei battesimi.

Veniamo ora ai partecipanti; la circoncisione si presentava come un rito prettamente maschile, che aveva per oggetto il membro virile: consumato alla presenza del padre attorno al quale si riunivano solo uomini; la madre non assisteva all'operazione rimanendo «separata» in un altro luogo, sia che la cerimonia si svolgesse in una casa privata sia che avesse luogo in sinagoga. La mediazione tra gli universi femminile e maschile era assicurata dalla madrina, che porgeva il piccolo al padrino per poi andarsi ad unire alle altre donne.

Il padrino e la madrina potevano essere parenti, ma anche amici o persone con cui si intrattenevano affari, non necessariamente membri della stessa Comunità. Essere scelti per tale ruolo era considerato un grande onore; accettarlo era segno di rispetto e di apprezzamento verso la famiglia del piccolo.

Almeno fino al XVI secolo, il luogo predisposto alla cerimonia della circoncisione fu la sinagoga. In seguito, benché non si trattò di un fenomeno repentino, divenne prassi sempre più comune quella di eleggere le abitazioni private a spazi privilegiati per tale rito.

Se la circoncisione era un rito proprio dell'universo maschile, dove le donne erano ammesse solo attraverso la figura della madrina, la nascita, nell'atto del parto, al contrario apparteneva all'universo femminile, inerendo molto più alla sfera naturale, che non a quella socio - religiosa. Momento squisitamente femminile, dunque, da condividere con altre donne, anche se cristiane. Infatti, a dispetto di tutte le regole e di tutte le proibizioni o i pregiudizi delle autorità, le levatrici cristiane erano spesso chiamate per assistere le partorienti ebraiche. Così la moglie del caffettiere Michele Gogilla era conosciuta e godeva di molto rispetto perché «esercita l'arte della mammana e si porta spesso in Ghetto». Il parto era «questione di donne», spazio primario del mondo femminile, dove gli uomini non erano ammessi, men che mai con le loro leggi.

Dopo la nascita un cambiamento di status all'interno della Comunità era dato dal matrimonio. Si trattava di una tappa fondamentale nella vita di un ebreo e la famiglia ne predispondeva ogni dettaglio, affinché, dalla futura unione ne risultasse il maggior vantaggio possibile. Anche nel matrimonio prevaleva l'aspetto pubblico rispetto a quello privato, sottolineato dalla celebrazione nello spazio sacro e sociale della sinagoga, momento, dunque,

di compartecipazione comunitaria, soprattutto perché il rito della rottura del bicchiere aveva una duplice valenza: una propiziatoria, auspicio di fertilità; l'altra storica e di memoria, a ricordo della distruzione del Tempio, ricordo che doveva essere condiviso dall'intera Comunità. Questa pratica si è conservata ancora oggi.

Il matrimonio costituiva un ottimo strumento per consolidare alleanze o per stringerne di nuove, ne conseguiva, quindi, il rispetto di una gerarchia sociale nella scelta del futuro sposo o della futura sposa che, non necessariamente dovevano appartenere alla stessa Scuola. Questo costume era molto diffuso a Roma, dove prioritaria per la conclusione di un accordo matrimoniale risultava la comune appartenenza socio-economica e secondaria la pratica religiosa. In un simile contesto, la figura del sensale di matrimoni ricopriva un importante compito nel farsi carico di prospettare i migliori partiti alle varie famiglie del Ghetto, tenendo ben presente la condizione di ciascuna.

Nella realizzazione dell'universo coniugale fondamentale era la dote. Essa era, naturalmente, proporzionale alla ricchezza della famiglia della futura sposa, tuttavia veniva ad essere una condizione indispensabile per la celebrazione di un matrimonio. Infatti, quando le giovani non avevano una famiglia che le «tutelasse» sotto questo aspetto, dovevano industriarsi con il lavoro per potersi costituire una dote, anche se minima, ma che avrebbe loro garantito la possibilità di un'unione coniugale, evitando così di rimanere ai margini della Comunità, con addosso l'etichetta di «zitelle», come nel caso della già citata Ester Cammeo.

Una dote povera poteva essere costituita da pochi semplici oggetti della vita quotidiana (lenzuola, asciugamani, tegami ecc.), chiaramente più si saliva la scala sociale, più le doti si arricchivano fino a comprendere *ius gazagà*, come nella dote di Allegra Campagnano promessa a Tranquillo Volterra. Un'ultima questione sulle doti riguarda la tutela economica delle donne che gli veniva garantita proprio da queste. Infatti, negli strumenti dotali era sempre presente l'obbligo per la famiglia dello sposo della restituzione della dote in caso di vedovanza o di separazione dei coniugi. Nel contratto per la dote che Allegrezza Laudadio doveva portare a Isacco Di Cave si legge che quest'ultimo non avrebbe potuto dilapidare la somma di 300 scudi versatale dalla famiglia della sposa, perché si sarebbe dovuta restituire in uno dei casi sopra indicati.

«Contratto che si hà il matrimonio, si fa scrittura trà lo sposo, e parenti della sposa, e poi vò lo sposo a toccar la mano, e riconoscer la sposa ... Stanno poi così promessi, chi un'anno, chi due, chi sei mesi, più e meno secondo la volontà, e comodo delle parti, che così pattuiscono, in questo tempo lo sposo visita, e pratica la sposa, e scherza con lei, ma non la conosce carnalmente».

In tal modo Leon da Modena, nella sua opera, spiegava ai cristiani come il fidanzamento ebraico costituisse un vincolo molto forte, quasi impossibile da sciogliere. Ad una prima fase che potremmo definire privata, corrispondente alla contrattazione del matrimonio tra le famiglie dei promessi sposi, seguiva una fase pubblica, quella in cui la divisata unione veniva sottoposta all'approvazione della Congrega. Solo se la più alta istituzione del Ghetto concedeva il suo beneplacito il fidanzamento poteva dirsi effettivo e i due giovani cominciavano la loro vita di coppia. Benvenuta Menasce, lasciata la casa paterna, andò a vivere con il promesso sposo Abram Piattelli; Israel Coen intraprese un'attività economica con la fidanzata, aprendo una bottega di robivecchi; Moisè Amati cenava tutte le sere in casa di Giuseppe Spizzichino, padre di Stella sua futura moglie. Come già accennato in precedenza, la rilevanza che il fidanzamento aveva nella società ebraica implicava la pressoché impossibilità di rottura della promessa fatta, tanto più per la pratica della vita di coppia, benché i rapporti sessuali non fossero ammessi. La difficoltà di venir meno agli impegni presi con la contrattazione matrimoniale stava anche nel fatto che la famiglia della ragazza non avrebbe mai acconsentito a tal mancanza, perché ciò le avrebbe impedito altre

nozze.

Un caso esemplificativo di quali potessero essere le conseguenze della richiesta di rompere un fidanzamento è quello di Ora Del Monte e Prospero Sonnino. I due erano stati promessi secondo un accordo delle rispettive famiglie e tale unione aveva ricevuto l'assenso della Congrega. In seguito, Isacco Sonnino, padre di Prospero, ritenne evidentemente più vantaggioso un matrimonio tra il figlio e Sara Vivante, alla quale era legato anche da rapporti di parentela. Avanzata la richiesta di rompere il fidanzamento, Allegrezza Del Monte, madre di Ora, in vece del marito malato, rifiutò di acconsentire. Tale rifiuto provocò la violenta reazione del promesso sposo che tentò di uccidere la ragazza, salvata dal fratello.

Si trattò certo di un caso limite, ma che illustra in modo chiaro come, una volta dato pubblico corso ad un fidanzamento - Ora Del Monte e Prospero Sonnino erano promessi da ben tre anni - porvi fine risultava quasi impossibile, per questo ci si poteva spingere fino alle minacce fisiche.

A compimento del ciclo vitale, che aveva due dei suoi momenti fondamentali nella nascita e nel matrimonio, preludio indispensabile al formarsi di una famiglia, giungeva la morte, questa volta preludio di vita eterna. Ultimo momento fondamentale, dunque, e come tale accompagnato dal suo rituale.

È interessante notare come in prossimità della fine ebrei e cristiani fossero accomunati da una simile pratica. Sempre Leon da Modena ci ha fatto sapere come, in punto di morte, un ebreo potesse confessare i suoi segreti ad un rabbino e chiedere il perdono di colui verso il quale aveva peccato, perdonando chi lo aveva offeso. Naturalmente, questa confessione (*viddui*) non si rivelava determinante come per il cristianesimo ai fini della salvezza eterna, né determinate era la presenza del rabbino; tuttavia, tale figura religiosa fu sempre più presente nel momento del trapasso, segno evidente di come gli fosse stato attribuito il ruolo di mediatore tra il mondo terreno e quello eterno, al pari del sacerdote, attribuzione che nasceva dal bisogno dell'uomo di esorcizzare la paura dell'aldilà. Il momento del trapasso presentava, almeno un'altra similitudine con quello dei cristiani: il diritto del moribondo di decidere dei propri beni; inoltre, vi era ancora un'altra pratica comune ad entrambi e legata alla morte: quella dei legati pro anima, come già scritto in precedenza.

Dove le loro strade si separavano riportando alla luce l'alterità ebraica in una società prevalentemente cristiana era nel rito funebre.

Poco prima di spirare si recitava lo *Shema Israel*, per assicurare il morente della continuità con la tradizione religiosa anche nella vita ultraterrena e per ribadire la fede nel Dio uno, in contrapposizione al Dio trino cristiano. Immediatamente dopo la morte, il figlio, o uno dei presenti in sua assenza, chiudeva gli occhi del morto e lo adagiava sul pavimento, coprendogli il volto, poi le donne lo lavavano e lo vestivano con abiti cuciti in precedenza. Per comunicare l'avvenuta morte senza parole, dalla casa del defunto e da quelle del vicinato, si gettava l'acqua dei catini dalle finestre, che rimanevano aperte affinché l'anima potesse uscire più facilmente dalla casa. I parenti e gli amici dovevano piangere il morto, ma non per lungo tempo, altrimenti, se il pianto si fosse protratto più del necessario, l'Angelo della morte si sarebbe soffermato un momento di troppo davanti all'uscio della casa, portando via qualcun altro. Inoltre, dovevano praticare una lacerazione nei loro abiti, pratica in uso ancora oggi. Dopo la vestizione, il cadavere veniva posto in una bara, quando si trattava di un uomo era coperto con il suo *tallit*, lo scialle della preghiera, quindi, portato a spalla, era condotto al cimitero. Il suo ultimo viaggio terreno era pubblico, infatti, gli abitanti del Ghetto accompagnavano il feretro al luogo della sepoltura. Non a caso, nella parlata giudaico-romanesca questo cerimoniale era chiamato «accompagnamento». Un'altra usanza propria degli ebrei romani era quella di trascinare la bara sul selciato e poi farla precipitare nella fossa a scopo espiatorio. Giunti al cimitero, il cadavere veniva adagiato nella nuda terra, quindi dieci maschi compivano sette giri attorno al cadavere, recitando preghiere diverse a seconda dei

riti, per tenere lontani gli spiriti; stesso significato avevano le sette o nove soste che si compivano durante il tragitto del morto. Compiuti questi riti, si procedeva alla sepoltura. Secondo quanto sostenuto da Riccardo Di Segni, le donne sembra che non prendessero parte al funerale. A Roma era invalso l'uso, nei quattro venerdì successivi al funerale, di apparecchiare la tavola, per il pasto serale, anche per il defunto, convinti che tornasse a far visita alla sua abitazione.

La morte ebraica era oggetto di scherno da parte dei cristiani, per questo motivo, al fine di evitare tumulti, vigeva l'obbligo per gli abitanti del Ghetto di far uscire i loro cortei funebri solo durante la notte, ma perché questo avvenisse nell'ambito della legalità era necessario chiedere il permesso al Vicario, come risulta da una licenza datata gennaio 1803, dove si legge:

«Esecutori del nostro, e di qualunque altro tribunale, e qualsivoglia altra forza pubblica lasceranno liberamente passare il cadavere di ... ebreo che si porta a tumulare nel solito luogo detto l'Ortaccio come pure non molesterete tutti gli ebrei che l'accompagnano tanto nell'accesso, quanto nel recesso, in Ghetto, e ciò per titolo soltanto del suddetto compagno e per la contravvenzione d'ora, e la presente valga per questa notte ... ».

3.2 *Da Yom Kippur a Purim: pentimento e sfrenatezza*

L'origine e gli sviluppi della liturgia ebraica, terzo pilastro del giudaismo rabbinico dopo l'interpretazione della Sacra Scrittura e della codificazione della legge, sono poco noti. A seguito della distruzione del Tempio, la liturgia nata attorno ad esso si dovette sostituire con una nuova che fu il risultato di una lunga elaborazione, che ebbe un forte spinta nei secoli del Medioevo e terminò solo nel XVI secolo, a seguito dell'invenzione della stampa, che ne bloccò lo sviluppo. Nel XVIII secolo, si manteneva, più o meno, ancora inalterata.

La nuova liturgia, dovendo adattarsi alla condizione della diaspora, ebbe il suo perno nella sinagoga, la cui origine sembra risalire all'età ellenistica. Si trattava di un edificio dove ci si riuniva per pregare ed essere istruiti con la lettura, con la traduzione e con il commento della Bibbia. I temi principali della preghiera erano la proclamazione della fedeltà al Dio d'Israele, la celebrazione degli interventi di Dio nella storia del popolo ebraico, il lamento per le sofferenze degli ebrei e l'invocazione di un futuro migliore che si sarebbe realizzato con l'intervento del messia o dell'era messianica. Riunirsi in sinagoga era obbligatorio il sabato e per le feste, facoltativo il lunedì ed il giovedì, giorni destinati al digiuno.

La festa più importante per gli ebrei era lo *shabbat*, che aveva inizio al tramonto del venerdì e terminava la sera del sabato. In questo giorno ci si recava in sinagoga ed ogni attività, sia lavorativa che domestica, era proibita. Si trattava di una festività che veniva strettamente osservata dagli ebrei, tanto che, gli stessi cristiani avevano, ormai, la consuetudine, con gli abitanti del Ghetto, di concludere la domenica un affare, le cui trattative erano state avviate il venerdì prima del tramonto. Vitale Di Tivoli trattò l'acquisto di alcune pezze di panno con Francesco Cini ed il contratto fu concluso «per il giorno di venerdì 15 del corrente mese di giugno (vecchio stile) inverso la sera così che alle ore 23 di detto giorno le quattro pezze furono trasportate nel magazzino del cittadino Vitale di Tivoli», l'unica richiesta dell'acquirente fu quella di rimandare la misurazione delle pezze essendo iniziato lo *shabbat*, richiesta che fu accolta senza troppi problemi. Anche quando si aveva a che fare con la giustizia, l'osservanza di questa festa aveva il sopravvento, fu per questo motivo che Fortunata Serena rimandò a domenica la sua denuncia del possibile furto di due coperte, che aveva avuto l'incarico di piazzare, essendo iniziato lo «sciabbà», giorno di astensione da qualunque attività.

Se i cristiani consideravano «normale» la sospensione di una contrattazione con gli ebrei la

sera del venerdì, vero è che anche per questi ultimi era diventata una prassi comune la deroga al precetto dello *shabbat* che prevedeva per il venerdì di non dare avvio a nessuna opera che non si potesse terminare entro il tramonto, a riguardo Vitale Di Tivoli ci ha già offerto un esempio rimandando la misurazione delle pezze a domenica per l'inizio della festività ebraica. Sembra evidente che l'affare non avesse avuto termine entro il tramonto. Ma, numerosi sono gli esempi simili che si ritrovano tra le carte documentarie, del resto, non poteva essere diversamente in una società dove la religione ebraica e, quindi, il suo apparato festivo costituivano una forte minoranza, ma è, ugualmente, interessante notare come l'accettazione da parte dei cristiani del «rispetto» del sabato denotasse la profonda interazione che esisteva tra i due mondi, almeno dal punto di vista lavorativo.

Presso gli ebrei uno dei simboli della penitenza era il digiuno, il più lungo veniva osservato il giorno dell'Espiazione (*Yom Kippur*) e durava dall'imbrunire del venerdì fino all'apparizione delle tre stelle in cielo del sabato (25 o 26 ore). Presso i cristiani, infatti, questa ricorrenza degli ebrei era indicata come «digiuno longo» e ben sapevano che, fino al suo termine, non avrebbero potuto relazionarsi con loro. Lo *Yom Kippur* chiudeva i dieci giorni penitenziali che avevano inizio il primo di *Tishri* (settembre – ottobre) quando si festeggiava anche il Capodanno ebraico (*Rosh ha-shanah*) coincidente con l'inizio dell'anno civile. In quei giorni precedenti lo *Yom Kippur* ogni ebreo doveva chiedere perdono a Dio per la mancata osservanza dei precetti e agli altri ebrei per le offese arrecategli; domandare perdono era un dovere, ma anche concederlo.

Il giorno dell'Espiazione era annoverato tra i cosiddetti «giorni terribili», a questi si contrapponevano, però anche feste liete, le tre più importanti erano quelle di *Pesach*, in cui si commemorava l'uscita dall'Egitto, caratterizzata dalla cena di *Sèder Haggadah Pesach*, durante la quale venivano consumate le azzime, preparate nell'apposito forno esistente all'interno del Ghetto. Le altre due feste erano quelle di *Sukkot*, o delle Capanne dalla costruzione che se ne faceva per ricordare i quaranta anni passati nel deserto prima di giungere nella Terra Promessa, e di *Shavuot* (letteralmente Pentecoste), che cadeva sette settimane dopo *Pesach* e celebrava la rivelazione del Decalogo a Mosè. La festa durava due giorni, a Roma ed in altre comunità italiane veniva appellata anche *Pasqua Rosa* per l'uso di addobbare le sinagoghe con fiori, particolarmente con rose, come per il sabato non si potevano trattare affari o far opera, salvo che cucinare. Ma, anche in questo caso, l'abitudine con i cristiani aveva portato ad un'osservanza meno rigida delle regole, per questo Salvator Sessa noleggiò un letto a Giovan Battista Gregorini.

Oltre a queste tre feste maggiori, dette anche di pellegrinaggio, perché un tempo si era soliti recarsi a Gerusalemme, ve ne erano altre minori, ma non per questo meno sentite. Tra queste vi erano lo Sposalizio della Legge (*Simchat Torah*), durante il quale si leggevano gli ultimi versi del Deuteronomio e i primi della Genesi da fedeli denominati appunto «sposi» e il *Purim*, che merita una menzione particolare, per le sue somiglianze con il carnevale cristiano e per le sue antiche origini.

L'origine della festa è narrato nel Libro di Ester e secondo la tradizione è la festa della salvezza degli Ebrei grazie al capovolgimento delle sorti. Leon da Modena così descrisse la celebrazione del *Purim*:

«dura due giorni, ma solo il primo è solenne. La prima sera si va alla scuola ... e si legge tutta l'istoria o Libro d'Ester e alcuni sentendo nominar li nomi di Amen battono in segno di maledirlo. Quel giorno si fanno molte elemosine a poveri, e li discepoli donano a maestri e padroni a servi e maggiori a minori, si fanno molte allegrezze, feste e conviti. In particolare la seconda sera ognuno si sforza a far un pasto lauto il più che può e mangiar e bere più del solito. Poi gli amici vanno a trovarsi l'un l'altro facendosi ricevimenti e feste e bagordi».

Questa festa si celebrava il 14 ed il 15 del mese di Adar (febbraio-marzo). Oltre al *Purim* biblico, allo scopo di celebrare la fine di una persecuzione o di uno scampato pericolo le comunità ebraiche di tutto il mondo erano solite istituire un «Secondo Purim» o Purim speciale. Questi *Purim* avevano un carattere locale, come quello che gli ebrei romani celebrarono nel 1793, dopo il fallito tentativo di incendio del Ghetto, conosciuto con il nome di «Mo'ed di Piombo».

Il *Purim* nella Roma del Settecento presentava una modalità molto simile al Carnevale cristiano: si faceva uso di maschere, si organizzavano festini, balli, rappresentazioni e consimili manifestazioni. Una questione particolarmente interessante era la durata. Il *Purim* secondo il Libro di Ester doveva svolgersi nell'arco di due giorni, il primo dedicato al digiuno ed il secondo, giorno in cui si faceva uso delle maschere, alla sfrenatezza. Tuttavia, da un'analisi dei documenti risulta che gli ebrei romani prolungassero lo svolgimento del loro carnevale, che arrivava ad essere festeggiato per almeno 4 giorni. Credo sia lecito presupporre che questa espansione temporale della festa fosse il risultato di una evidente contaminazione con il Carnevale cristiano. D'altro canto di questo reciproco scambio delle feste ne ritroviamo testimonianza nelle stesse notificazioni che periodicamente venivano emanate ad ammonire che il divertimento non fosse condiviso con l'altro. Ognuno doveva rimanere nel suo mondo alla rovescia. Ma, puntualmente queste notificazioni venivano disattese, tanto che gli stessi prelati si recavano nelle case degli amici ebrei per festeggiare privatamente con loro. Il mito della festa era più forte della legge umana.

Capitolo III

Dall'assedio del Ghetto alla caduta della Repubblica romana (1793 – 1799)

1. Roma e gli ebrei alla vigilia della Repubblica (1793 - 1798)

Domenica 13 gennaio 1793 una folla inferocita assalì una carrozza a Via del Corso sulla quale si trovavano Jean-Charles de Flotte e Nicolas-Jean Hugon de Bassville. Spaventati, i due uomini cercarono rifugio presso la casa del banchiere Étienne Moutte; il primo riuscì a mettersi in salvo, il secondo fu ucciso con un pugnale. La furia del popolo non si placò e fu preso di mira il palazzo dove aveva sede l'Accademia di Francia.

Gli eventi che seguirono li conosciamo grazie ad un racconto della vicenda lasciatoci da Tranquillo Del Monte, uno dei fattori del Ghetto. Dopo che i soldati, giunti a Palazzo Mancini, allontanarono i rivoltosi, questi decisero di bruciare il Ghetto e, procuratisi numerose fascine, si recarono in Piazza del Collegio Romano. Qui, imbattutisi in due frati, furono persuasi a desistere dal loro intento. La notte dello stesso giorno, ripreso vigore l'incendiario proposito, si recarono al Ghetto dove incontrarono i medesimi frati che, ore prima, li aveva già persuasi a non dar corso all'insano progetto, persuasione che misero nuovamente in atto. La notte di lunedì 14, i Deccipesi, proprietari di una concia nei pressi del portone di Regola, mandarono dei loro lavoratori a molestare gli ebrei lungo Strada della Fiumara; tuttavia, quattro fattori che erano rimasti fuori dal Ghetto, riuscirono ad avvisare i soldati. Più tardi, alcuni tumultanti trovarono in piazza delle Tartarughe dei carretti con un cavallo appartenenti ad alcuni ebrei; ucciso il cavallo, cominciarono a bruciare i carretti, presto seguiti dagli altri uomini che si trovavano in piazza Giudia. Lasciato sguarnito il portone della medesima piazza, i soldati ne approfittarono per presidiare quella zona del serraglio. Intanto Decupis, avvistate le fiamme, raggruppò alcuni uomini per dar fuoco al portone di Regola. Una volta appiccato l'incendio, giunsero alcuni soldati che dispersero gli incendiari. Contemporaneamente, una massa di Trasteverini giunse dall'Isola Tiberina, portando delle fascine per bruciare gli altri portoni del Ghetto, ma furono fermati dal generale Caprara; i militi, inoltre, rimandarono al di là del Tevere due barchette, anch'esse cariche di fascine che sarebbero servite per dare alle fiamme i mignani accanto al portone del Ponte. Quindi, chiesero agli abitanti del Ghetto di non uscire di lì, evitando così una sassaiola. Il popolo, infatti, continuava a gridare di volergli dare fuoco. Provvidenziale fu un temporale che, oltre a spegnere i focolai rimasti, contribuì anche a raffreddare gli animi. Di nuovo, dopo l'acquazzone, si operò il tentativo di continuare a provocare disordini nel Ghetto, ma l'insorgere del tumulto fu subito sedato dai soldati. Comunque, a seguito di questi eventi, gli ebrei dovettero rimanere rinchiusi per otto giorni.

Che cosa aveva provocato una simile esplosione di violenza popolare?

A partire dal 1792 si assisté ad un'accelerazione della crescita del sentimento di paura nei confronti dei rivoluzionari; la causa di quest'accelerazione era da ricercarsi nelle notizie che giungevano dalla Francia e che sembravano foriere di un'imminente invasione dello Stato Pontificio e della sua capitale. Queste ultime, unite alla già pronunciata condanna da parte della Chiesa della costituzione civile del clero, che aveva avuto come ripercussione un irrigidimento nei toni della propaganda controrivoluzionaria, provocarono un inasprimento

negli animi del popolo, che vedeva nei conquistatori francesi, non semplici invasori territoriali, ma «distruttori» di un mondo, quello della religione cattolica. Tali tensioni furono accresciute da una serie di atteggiamenti ed iniziative dello stesso governo pontificio, tra cui il mal celato sospetto che cominciava a nutrire verso i preti refrattari, rifugiatosi a Roma e nello Stato Pontificio, e l'arresto di due artisti francesi, poi rilasciati. Per esorcizzare le proprie paure, il popolo pensò che attaccando i francesi e distruggendo tutto ciò che avesse un'attinenza con loro avrebbero salvato la fede e scongiurato l'imminente pericolo. In questo panorama di nemici della religione cristiana rientravano a pieno titolo gli ebrei che, per un proprio tornaconto, non avrebbero mancato di sostenere i rivoluzionari nei loro empì intenti, quindi dovevano essere eliminati.

Sulla scia di questi avvenimenti, in particolare di quelli del 1793, le carte d'archivio ci hanno permesso di ritrovare le tracce di un'organizzazione popolare, promotrice e fautrice di significative azioni contro i nemici della religione, quindi anche contro gli abitanti del Ghetto. Analizzando l'organizzazione notiamo che era composta da vaccinari, facchini, bottegai e pescatori. Un esame più approfondito rivela che tutti gli aderenti abitavano o svolgevano la loro attività lavorativa in zone limitrofe al Ghetto. I vaccinari erano concentrati nel rione Regola, dove sorgevano le conchierie che sfruttavano le acque del Tevere; i facchini, benché presenti in tutta la città, avevano una delle loro poste a piazza S. Carlo ai Catinari a due passi dal Ghetto; i bottegai presenti erano, nello specifico, giubbonari, di cui uno aveva il negozio a Strada dei Giubbonari (rione Regola) e l'altro a Piazza Montanara, poco distante dal Teatro Marcello, nello stesso rione che ospitava gli ebrei; infine, i pescatori avevano il loro mercato a ridosso del Ghetto. Questa vicinanza, in un momento di forte tensione, come quello degli anni qui considerati, aveva provocato un inasprimento nei rapporti di convivenza e, in qualcuno, la volontà di eliminare il problema.

Dall'incrocio della già citata relazione di Tranquillo Del Monte con l'esame del mercante Ludovico Aspreghini, testimone oculare degli eventi del 14 gennaio, veniamo a sapere che:

«un tal Zazzeroni denominato Ranocchia vassallo vaccinaro, il quale unito al figlio di Ghighetto, ad un tal Paris detto Maccarone, ed al Napoletanello entrambi vaccinari eccitava il popolo a dare fuoco al Ghetto ...».

Inoltre, scopriamo che De Cupis, menzionato dal fattore, era Giuseppe De Cupis, primo vaccinaro, che aveva coordinato l'azione degli incendiari, a partire dai carretti degli ebrei in Piazza delle Tartarughe. Per porre fine a questi violenti tumulti, il Segretario di Stato, cardinal Zelada, inviò un prelado presso Carlo Mordente, console dei vaccinari; proprio in quest'ultimo possiamo individuare il capo dell'organizzazione. Infatti, dopo che ebbe convocati Maccarone e Napoletanello, i fermenti ebbero termine. Si trattò di una tregua momentanea, perché, oltre al tumulto del 12 febbraio, riportato anche da Tranquillo del Monte nel suo racconto, le sobillazioni di popolo contro gli ebrei continuarono, ancora ad aprile. Fu durante questo mese, infatti, che vennero arrestati dei membri dell'organizzazione per aver picchiato diversi ebrei nei pressi del Ghetto. Tra i molestatori era presente anche un tal Giovanni Faccioli che i testimoni riconobbero come Moisè Servi, neofita.

Non c'è dato sapere se quest'organizzazione fosse stata la promotrice anche dei tumulti contro i francesi, che culminarono con l'assassinio di Basville, possiamo, però, ritenere molto plausibile che, certamente, non li osteggiò e che, sicuramente, approfittò della situazione convulsa creatasi in città per attuare il suo proposito di punire gli ebrei. Tuttavia, non bisogna credere che si trattò di un'idea improvvisata, solo il momento fu propizio alla realizzazione di un piano già da lungo meditato. Innanzitutto, nella relazione di Tranquillo Del Monte possiamo leggere che vennero fermate delle barchette che da Trastevere, via fiume, trasportavano fascine verso il Ghetto; dall'esame di Aspreghini apprendiamo che egli ebbe

modo di vedere una barchetta ferma sotto le finestre della sua casa, a S. Bartolomeo ai Vaccinari, dalla quale un uomo tirò via un sacco, all'interno del quale erano contenute delle palle ricoperte di pece e imbevute di trementina. C'era tutto l'occorrente per fare del Ghetto un bel falò, inoltre, date le modalità del trasporto e la tipologia del materiale, non poteva trattarsi di un incendio pensato e preparato sul momento. Si trattava, evidentemente, di un intento ben progettato da un'organizzazione ancor meglio strutturata. Infatti, sempre dal nostro mercante, apprendiamo che Gaetano Bianconi, facchino e negoziante di Ripa, aveva il compito di procurarsi le armi, custodirle e, nei momenti di malaparte, farle sparire. L'armamentario che si componeva di pistoni, pistole e archibugi e di tutto l'indispensabile per renderlo fatale, proveniva da Ostia e da un'altra località non lontana dalla prima. A Baldassarre De Cupis e a Vincenzo De Santis suo genero, entrambi giubbonari, spettava l'incarico di reclutare, anche a pagamento, persone che andassero a molestare gli ebrei, mantenendo alta la tensione in città.

Le autorità pontificie furono costrette a scendere a patti con questi uomini. A seguito del tentativo di incendiare il Ghetto, il cardinal Zelada aveva inviato quattro predicatori che, con le loro parole, avrebbero dovuto placare gli animi dei facinorosi. Le prediche si protrassero per più mesi e non sortirono l'effetto sperato. Infatti, verso la metà di aprile, fu inviato presso la chiesa di S. Bartolomeo ai Vaccinari l'abate Marconi per degli speciali esercizi spirituali. La Chiesa sperava ancora di poter controllare gli animi con gli strumenti a lei più congeniali, ma la reazione che alcuni membri dell'organizzazione ebbero nei confronti dell'abate Marconi rivelava l'impossibilità, ormai, di continuare a gestire la situazione in quel modo. Infatti, il gruppo, solitamente impiegato per le molestie, non avendo gradito le parole del prelado, non esitò a minacciarlo. Non contento, quasi a riprova dell'inutilità delle iniziative ecclesiastiche, il giorno dopo, aggredì cinque ebrei, tuttavia, l'intervento dei soldati portò alla carcerazione della maggior parte degli uomini che lo componevano, tra cui il neofita Giovanni Faccioli e Gaspere Zazzerini, da identificare con lo stesso Zazzeroni che aveva istigato il popolo ad incendiare il Ghetto, quel famoso 14 gennaio.

Le preghiere non erano più sufficienti a riportare l'ordine e la disciplina. Un sonetto dedicato alle prediche di padre Fenaglia, serve a farci comprendere quanta poca presa avessero sul popolo trasteverino. Fino a quando non fossero state messe in atto le richieste operate dall'organizzazione, le tensioni non sarebbero cessate e padre Fenaglia, inviato come predicatore a S. Maria in Trastevere e divenuto il referente dei sobillatori, doveva affrettarsi a far sì che ciò avvenisse, altrimenti si sarebbe passati dalle molestie all'uso delle armi.

In quanto esposto immediatamente sopra si coglie quale fosse la forza dell'organizzazione e il potere che gliene derivava anche nei confronti delle autorità pontificie, tale da permettergli di sottoporle a precise richieste. Ma quali erano queste richieste la cui realizzazione sembrava determinante ai fini di un ritorno ad un'apparente stabilità?

La prima era l'obbligo di portare il segno giallo per gli ebrei; la seconda che due immagini della Madonna, che si trovavano in Piazza Giudia, fossero ripristinate. Le richieste formulate non erano solo queste, ma, secondo quanto narrato da Tranquillo Del Monte, la soddisfazione di queste due sarebbe stata sufficiente a garantire un ritorno alla quiete.

Effettivamente, le autorità mantennero la loro promessa, almeno nei primi tempi: Isaia Fiano fu arrestato il 28 gennaio 1793 perché non indossava il segno giallo; stessa sorte toccò a David Abram Baraffael, nel luglio dello stesso anno. Entrambi gli ebrei appartenevano al ceto benestante del Ghetto.

La richiesta del ripristino delle immagini sacre nasceva dalla convinzione che gli ebrei avessero ricoperto quelle stesse con della calce, dopo avervi praticato davanti dei loro riti, già condannati nella bolla di Pio V. In realtà, una delle immagini era stata fatta levare dal Vicario e l'altra si era deteriorata a causa degli agenti atmosferici.

All'avvenuta riconquista delle mura del Ghetto, benedette da Maria Vergine, i romani

dedicarono questo sonetto:

«Roma teme perché l'infame ghetto
Alma trovò sì scelerata, e insana,
Che della Vergin Madre il pinto aspetto
Osò di cancellar con man profana.
Ecco, che degli ebrei torna a dispetto,
Mercè di Pio, l'autorità sovrana,
l'immagine a comparir; al sacro oggetto
Festosa echeggia la città romana.
Maria! Deh tu, che d'astri incoronata
Figlia del Padre in Ciel, e Madre al Figlio,
Dall'increato amor sei sposa amata.
Tu ci difendi dal vicin periglio:
Che indarno, se da te Roma è guardata
L'Erebo contro noi volge l'artiglio».

La benedizione costò cara agli ebrei, perché le finestre di quanti affacciavano in prossimità delle edicole dovettero essere sbarrate. Gli Ascarelli provvidero ai lavori di loro spettanza, che furono pagati dai proprietari della palazzina; gli altri abitanti del Ghetto interessati, non godendo della stessa fortuna ed essendo impossibilitati a pagare, dovettero far ricadere la spesa sulle spalle della Comunità. Così, se parte degli ebrei persero la luce, tutti persero del denaro. In un momento particolare come quello, ogni esborso risultava pesante per l'Università. A seguito dell'incendio, onde evitare inutili pericoli, gli ebrei dovettero restare rinchiusi per più di una settimana all'interno del loro recinto. Tale clausura si rivelò estremamente gravosa per l'economia di molti, non potendo più praticare i loro affari o procurarsi un salario per il sostentamento della famiglia, e la Comunità fu costretta a far appello alla generosità delle altre Università e dei singoli correligionari.

Ma quella economica, benché gravosa, fu la conseguenza meno duratura rispetto all'accaduto. Ripercussioni di più lunga durata si ebbero negli animi degli ebrei, che per molti anni ricordarono quella giornata, portandone a lungo i segni.

Una prima grave conseguenza fu l'omicidio di Angelo di Segni ad opera di Lazzaro Spizzichino, per un diverbio avvenuto durante i giorni in cui il Ghetto era posto d'assedio, situazione che aveva contribuito a rendere gli uomini, chiusi nel serraglio, più tesi e facili alla lite. Molto interessanti sono le parole che Pellegrino Ascarelli utilizzò per definire il comportamento che il popolo ebbe in quella situazione, lasciandosi trasportare dai pregiudizi contro gli ebrei, in questo caso del falso legame tra gli ebrei ed i francesi:

«Fa prima di tutto riflettere il costernato oratore come dal mese dello scorso gennaio in poi, quando si tratta contro di un ebreo il basso popolo passa con ogni facilità e senza avvedersene dalla mal intesa alla apertiva calunniosa.

E per verità, quei hanno reputata per una pia impresa il bruciare a vive fiamme l'intera nazione ebrea adulta, ed infante, non possino recarsi a scrupolo di calunniare un individuo».

Alcuni riportarono danni permanenti provocati dallo shock della paura di morire bruciati, come la moglie di Samuel Moro, che fu uno dei protagonisti della vicenda. La donna ebbe un esaurimento nervoso, per questo fu costretta a lasciare Roma per Siena, sotto consiglio del medico che ritenne opportuno, per la salute mentale della paziente, abbandonare il luogo del nefasto evento. Ma, più di ogni altra cosa, un profondo significato lo riveste l'esigenza che gli ebrei sentirono di celebrare un *purim* per lo scampato pericolo.

L'intera Comunità fu accomunata dal terrore di morire; l'intera Comunità sentì l'esigenza di ringraziare il Signore e festeggiare per aver avuto salva la vita, il *purim* legato a quell'evento prese il nome di *Mo'ed di Piombo*, dal colore del cielo prima del temporale.

Ovviamente, le notizie che giungevano a Roma su ciò che stava accadendo in Francia avevano avuto delle ripercussioni anche all'interno del Ghetto, accendendo in alcuni ebrei speranze di cambiamento e suscitando tra molti cristiani diffidenza verso di loro. Graziano Scazzocchia fornisce un significativo esempio di quali fossero alcune delle speranze che animarono lui e i suoi correligionari, consentendoci anche di penetrare, benché superficialmente, nell'immaginario salvifico degli ebrei.

Di umile estrazione, lavorava come giovane di bottega presso Elia Castelnuovo; nel dicembre 1792 fu processato dal Tribunale Criminale del Senatore per aver pronunciato discorsi pericolosi contro la religione cattolica e volti a turbare l'ordine pubblico con lo screditare il presente governo a vantaggio dei francesi. Di estremo interesse si rivela il discorso che, secondo Francesco Cartocci, Scazzocchia avrebbe riferito alla «friggitoria» Maria Benzi. Il testimone così lo riportò nel suo esame:

«essendo intrato sulle vittorie, che riportavano li Francesi, gl'aveva voluto sostenere, che quanto prima sarebbe perito il pessimo Governo de Preti, che Roma doveva mutar padrone, che li cristiani si dovevano mangiare l'uno, coll'altro, e che questo era il tempo che uno de loro Rabbini doveva comandare le teste, dovendo il tutto restar distrutto».

In queste parole è immediatamente riconoscibile il tema della sostituzione degli ebrei, come popolo eletto, ai gentili corrotti, e vi si ritrovano tracce del mito, tutto ebraico, del «ritorno delle dieci tribù perdute», dove i francesi si sarebbero potuti identificare con i discendenti delle dieci tribù scomparse, a seguito della conquista babilonese, che un giorno sarebbero riapparse per governare un mondo perfetto destinato al popolo eletto.

Il clima di tensione crescente che si respirava a Roma nell'ultimo decennio del Settecento, fu frutto dell'azione che gli eventi rivoluzionari ebbero sulla cultura popolare, quest'ultima, però, fu fortemente sollecitata, anche intenzionalmente, dalla propaganda controrivoluzionaria che la Chiesa mise in atto fin dall'inizio della Rivoluzione francese.

Il potere pontificio ben colse, sin dal 1789, la pericolosità che potenzialmente poteva provenire dalla Francia rivoluzionaria e si organizzò subito per contrastarlo.

Un interessante documento anonimo, datato 1792 e riconducibile al gruppo più intransigente del mondo cattolico, presentava la rivoluzione come un «morbo», che dalla Francia stava infettando tutta l'Europa, contro il quale era necessario adottare una preventiva «profilassi» tesa a rafforzare le difese immunitarie dei sudditi-fedeli. In quest'ottica era necessario individuare chiaramente i nemici della religione, dare loro un nome e un volto, smascherarli, ovunque essi si trovassero, e additarli al popolo come esempi da non seguire e anzi da combattere. I nemici erano gli atei, i massoni, i liberi pensatori, gli illuministi, i francesi, tutti ricompresi in un unico termine, diventato eponimo di malvagità: «giacobino». Alleati naturali dei francesi/ giacobini erano gli ebrei, in quanto odiavano la religione cattolica e ne volevano la distruzione.

Non fu un caso, se a Roma nel 1794 fu pubblicata un'opera, dal titolo *L'Armatura de' forti*, di Francesco Rovira Bonet, rettore della Casa dei Catecumeni, nella quale si proclamava che l'Assemblea Nazionale era composta nella sua maggior parte da liberi muratori «i quali sono un ramo del giudaismo, che pretende ristabilire Gerusalemme e il suo tempio ... contro la volontà di Dio». Sempre nello stesso anno, fu compilato, per espressa volontà di Pio VI, un libro – la raccolta delle memorie sulla Rivoluzione dell'oratoriano Pierre Hesmivy d'Auribeau – che indicava accanto ai massoni, come responsabili della Rivoluzione, gli ebrei, i protestanti, i giansenisti, i filosofi, gli atei etc. tutti complottisti di pari grado. Queste due opere furono le prime nelle quali gli ebrei vennero accomunati ai rivoluzionari.

La Chiesa decise, quindi, di combattere la sua guerra nelle coscienze degli uomini, luogo ad

essa ben più congeniale di un campo di battaglia ed assai più dannoso e insidioso per i francesi e per i loro alleati repubblicani.

Per porre in atto una tale strategia, conquistando il popolo alla mentalità controrivoluzionaria, i pontifici si mossero su diversi piani; da un lato, si utilizzò un armamentario di propaganda diretta contro i giacobini e contro le idee della rivoluzione, dall'altro, ci si curò di rinvigorire e rinsaldare il legame con le masse attraverso forme di devozione e di religiosità popolare che, in non pochi casi, sfociarono anche nel fanatismo religioso.

In quest'ottica, la letteratura controrivoluzionaria operò su due livelli; uno più «alto», dove si misero in luce gli errori dottrinali e si evidenziò il carattere eretico della rivoluzione e delle idee che essa promuoveva, e uno più «basso», più «popolare» che mirava a raggiungere, con l'aiuto soprattutto dei parroci addetti alla cura delle anime e dei predicatori, i ceti popolari spesso poco o affatto alfabetizzati.

A Roma, l'organo di stampa che maggiormente rappresentò la Controrivoluzione ed attorno al quale si riunirono gli uomini del cosiddetto «partito degli zelanti», che annoverava personaggi di un certo rilievo dell'Urbe politica e religiosa, fu il *Giornale ecclesiastico*. Fondato nel 1785, da subito divenne l'espressione dell'orientamento della Santa Sede, conquistando, con la capacità che lo contraddistinse di trattare le questioni teologiche con tono fermo ed equilibrato, la maggioranza del clero e destando preoccupazione nell'area dissidente in materia religiosa. I giudizi espressi sul «Giornale» furono sempre in linea con le direttive della Chiesa e anzi, in alcuni casi, anticiparono prese di posizione ufficiali. Durante il periodo rivoluzionario, la sua propaganda si fece decisamente più marcata: molti suoi articoli, incontestabilmente controrivoluzionari, esposero, attraverso un linguaggio estremamente semplice di immediata recezione, l'intento diabolico dei giacobini di scristianizzare la Francia, assicurando la protezione divina a chiunque si fosse opposto alle nefandezze di questi; al curato il compito di leggere al popolo questi articoli.

Accanto agli articoli del «Giornale Ecclesiastico» si trova tutta una produzione letteraria costituita da libelli, canzoni, sonetti, stornelli che potevano essere letti nelle piazze o appesi sui muri della città, dove si condannava, con parole facili e immediate e con riferimenti ad immagini della Bibbia, la Rivoluzione e si chiamava il popolo ad una crociata contro gli odiati nemici per la difesa della religione. Il linguaggio usato era colorito da metafore, iperboli, immagini terrorizzanti; vi venivano descritti scenari apocalittici attinti da una letteratura millenaristica che riemerse con forza nella Roma di fine Settecento.

Un filone importante, in questa produzione, era quello che vedeva nella conversione degli ebrei al cristianesimo uno dei segni della fine dei tempi presenti. Qui si ritrovavano tutti i temi caratterizzanti la cultura popolare anti giudaica, vecchia e nuova: gli ebrei sostenitori dei francesi; gli ebrei «maestri della setta giacobina»; le attese messianiche per la riscossa della nazione ebraica; l'offesa alle immagini di Maria Santissima e così via. Apparentemente, queste tematiche si sposavano perfettamente con quelle degli ambienti colti, ciò che li differenziava, però, era la brutalità che traspariva dalla lettura di alcuni di questi brani, in contrasto con il tono pacato di quelli, di chiara origine curiale, che, pur condannando gli ebrei, tesero sempre a placare l'ardore popolare in nome di Dio e del papa.

L'immagine che la controrivoluzione veicolò del connubio tra gli ebrei e i «mostri» giacobini, «uomini atei e irreligiosi», contribuì ad alimentare le correnti millenaristiche legate alla conversione degli ebrei e ad inasprire i sentimenti popolari verso di questi.

Il termine «giacobino» evocava nella popolazione i peggiori timori: la ghigliottina, gli eccidi del periodo del Terrore, le uccisioni di preti e monache, la spietata repressione attuata in Vandea. Tutti i giacobini erano delle tigri assetate di sangue, volpi astute e false, riconducibili ad un bestiario estremamente ricco e variegato, accompagnato da una produzione

iconografica copiosa; naturalmente, non poteva mancare l'associazione del rivoluzionario al demonio, o come suo adoratore.

Attorno a questo immaginario, la Chiesa strutturò la sua propaganda antigiacobina e, solo in maniera marginale, antiebraica. Tuttavia, nel recepirla il popolo la rielaborò creando un legame quasi inscindibile tra il giacobino e l'ebreo.

Strumento della realizzazione di questa propaganda furono i sacerdoti secolari e i predicatori, ai quali venne affidato il compito di spiegare e di mettere in guardia le masse popolari dai gravissimi pericoli contenuti nelle idee della rivoluzione. Toccò, quindi, al basso clero, che aveva un contatto diretto e spesso molto forte con i fedeli, additare le insidie nascoste per la salvezza del popolo devoto. Si trattò di una trasmissione soprattutto orale, altamente persuasiva, soprattutto quando avveniva in occasione di riunioni di popolo, o quando era inserita nel contesto delle funzioni religiose.

Dunque, assunsero grande importanza tutti quei momenti di religiosità adatti a catturare l'attenzione degli strati popolari. Nella Roma degli anni che precedettero la nascita della Repubblica, il vicariato e il clero si impegnarono a promuovere la devozione popolare mediante missioni, tridui, adorazioni, pratica delle Quarantore, e, soprattutto, con il culto del Sacro Cuore di Gesù. Venne anche promossa la devozione verso nuovi santi «adatti» a fronteggiare, per la specificità dei modelli di santità proposti, la sfida della Rivoluzione; si trattò di figure popolari, come nel caso di Giuseppe Benedetto Labre.

Fu soprattutto l'adorazione di Maria, con tutto il suo apparato scenico, ad affermarsi prepotentemente e ad avere un ruolo di forte coesione tra le popolazioni, il Pontefice e la Chiesa. Questo spiegherebbe le accuse più frequenti che i cristiani rivolsero agli ebrei, colpevoli di offesa verso la Sacra Immagine. Il culto mariano divenne la chiave attraverso cui far giungere alle masse chiari messaggi di tipo politico: il grido «Viva Maria» lanciato dagli insorgenti della Toscana, ma anche del Lazio, divenne eponimo di insorgenza contro francesi, repubblicani ed ebrei.

La grande ondata di miracoli che, tra il giugno 1796 e il febbraio 1797, coinvolse centinaia di immagini mariane che lacrimarono e aprirono gli occhi di fronte a folle di fedeli in estasi in numerosi centri, piccoli e grandi, dello Stato della Chiesa, costituì il momento più rilevante e impressionante della promozione del culto mariano in senso controrivoluzionario. Se inizialmente, incise solo sul piano della formazione di una mentalità avversa alla rivoluzione, in seguito, arrivò a fornire, all'immaginario collettivo delle masse di insorgenti, simboli e bandiere sotto cui combattere.

La Chiesa non si limitò a fomentare l'odio verso i miscredenti per mezzo della propaganda, ma, fornì anche precise istruzioni sul comportamento da tenere una volta che i francesi fossero giunti nello Stato pontificio:

«Non sarà mai possibile la conquista di uno Stato di più di centinaia di migliaia di sudditi, se questi hanno solida ma unanime opinione contraria al conquistatore. Questa moltitudine viene allora a formare quasi un uomo solo ... i fanciulli, le donne, i vecchi di ogni età sono soldati formidabili».

Siamo nel 1792, in un momento in cui non c'erano pericoli concreti di invasione, ma già si prefigurava uno scenario dove le masse popolari avrebbero dovuto armarsi per bande e contrastare le forze regolari francesi. Due proclami pubblici più tardivi, uno del 30 gennaio 1797 e l'altro databile al 1798, riprendevano e confermavano questa linea di azione. In entrambe le stampe si faceva un esplicito riferimento ad un'opposizione che il popolo avrebbe dovuto attuare in caso d'invasione delle truppe francesi, con «suonare campana a martello, prender l'armi, levarsi in massa; unirsi, e coadiuvare, ove l'opportunità si presenti alla truppa regolata, affrontare il nemico con quel coraggio, e con quel valore, che ispira ad un

cattolico la fede». Quindi, si invitavano «tutti i Vescovi, i parrochi, i magistrati, e ad ogn'altro d'incoraggiare i popoli, da loro dipendenti, a prender l'armi, e ad eccitarli anche col suono della campane a martello». Su questa lotta, che doveva coinvolgere tutti gli abitanti, il Papa invocava «la potente intercessione di Maria Santissima», assunta ormai a ruolo di protettrice di coloro che si sarebbero battuti in difesa della religione e dello Stato.

Dunque, dopo gli episodi del 1793, sotto una quotidianità apparentemente tranquilla, la tensione continuò a crescere. Alcuni dei membri dell'organizzazione antiggiudaica tornarono a molestare gli ebrei, come nel caso di Sante Paris che fu nuovamente processato nel 1794, o il neofita Giovanni Faccioli, arrestato nel 1795. Ma, è ancora una volta un sonetto, espressione in versi del popolo, che ci rimanda l'atmosfera degli anni immediatamente precedenti l'arrivo dei francesi ed i sentimenti che i cristiani nutrivano verso questi:

«Er sor Frotta ce disse de tornane
Con cinquecento mila, e più persone
Ma se non s'attaccava al bel fugone
Avea da sentì, sangue d'un cane!
Oh vedi mo che Figghi de' Puttane!
Crederanno de dacce soggezione
Come hanno fatto al popolo Cafone.
Qui non c'è mica da piantà catane
De fa burriana avemo già fissato
E se pretenne mai questa canaja
De fa la legge a Roma butta er fiato
Qui c'è core davvero, e non se sbaja;
E quanno er sangue agl'occhi c'è sartato
Ha tempo allora a predicà Fenaja».

Le convinzioni del popolo vennero disattese di lì a poco, infatti, nel 1798 i francesi conquistarono Roma, governandola secondo la loro legge, anche se per un breve periodo, e con la Repubblica la cultura popolare, avversa agli ebrei, tornò prepotentemente a manifestarsi attraverso la pratica della violenza.

Il meccanismo che attivò il passaggio nel popolo da semplice «aggregato» a «stato di folla», fu un atto violento. L'uccisione di un ambasciatore, o di un generale francese, o un'offesa arrecata ad alcune donne, di cui tratteremo più avanti, provocarono in quegli uomini una destabilizzazione emotiva che segnò il passaggio da «aggregato» a «stato di folla». Come scrisse lo storico francese Georges Lefebvre «non c'è folla rivoluzionaria senza che una mentalità collettiva appropriata si sia formata anteriormente», nel nostro caso si trattava di una «folla controrivoluzionaria».

2. Roma repubblicana: fuori dal Ghetto!

Il 10 febbraio le truppe francesi comandate dal generale Alexandre Berthier cominciarono ad entrare in Roma; in poche ore venne occupato Castel S. Angelo sopra il quale i romani videro sventolare la bandiera tricolore francese. Con queste parole l'abate Sala descrive gli eventi: «La mattina de 10, primo giorno di Carnevale, nel termine di 4 ore bisognò evacuare la Fortezza di Castel S. Angelo. Li Commissari francesi con un tamburo ne presero possesso, e dopo il mezzo giorno entrovvi la loro guarnigione». Compiuti questi atti il generale Berthier rese note, con un proclama, le condizioni della Capitolazione del Governo pontificio. Esse erano particolarmente dure e prevedevano tra l'altro la consegna di alcuni cardinali in qualità di ostaggi, l'arresto di una serie di persone ritenute nemiche della Francia e il pagamento della somma di 4 milioni di piastre oltre ad altre clausole. Il giorno successivo, il grosso della

fanteria francese, oltrepassate le mura, prese possesso delle piazze e delle aree più importanti della città.

Il 15 febbraio con una solenne cerimonia, sul Campidoglio, luogo simbolico delle glorie dell'antica Roma, venne ufficialmente proclamata la Repubblica romana.

L'occupazione dell'Urbe non fu però un fulmine a ciel sereno, il Trattato di Tolentino del 19 febbraio 1797, con le sue dure clausole, aveva già mostrato un mutato clima diplomatico tra il governo pontificio e la Francia rivoluzionaria.

Il pretesto però per occupare Roma arrivò poco dopo; nel dicembre del 1797 il generale Mathieu-Léonard Duphot venne ucciso in uno scontro a fuoco con dei soldati pontifici, a Porta Settimiana nel rione Trastevere. A seguito di tale atto il Direttorio francese inviò delle precise disposizioni al generale Berthier, Comandante in Capo dell'Armata francese in Italia affinché muovesse rapidamente su Roma, la occupasse e vi instaurasse la Repubblica.

Il 15 febbraio quindi venne organizzata una solenne festa per celebrare la nascita della Repubblica. La scenografia e l'apparato festivo furono molto complessi e l'azione si svolse in vari luoghi della città. Il nuovo potere voleva in questa maniera imporre una religione e una liturgia diversa; intendeva portare una nuova sacralità e per far questo era necessario che nei maggiori luoghi della città fossero visibili i segni e i simboli della stagione rivoluzionaria. Il ruolo della festa rivoluzionaria e dei suoi significati sia antropologici che politici è stato molto studiato; luogo di sociabilità per eccellenza, scuola e mezzo per raggiungere i sentimenti e l'immaginario della popolazione adulta, essa divenne mezzo per creare consenso nelle masse popolari.

Come si svolse, dunque, la festa del 15 febbraio. Questa ebbe inizio a Campo Vaccino, l'antico Foro romano, dove il medico Nicola Corona pronunciò un discorso alla presenza delle truppe francesi e del popolo romano che era accorso per assistere alla festa. In quel luogo era stato anche portato un grande albero della Libertà. Dopo il discorso l'albero, in processione, venne trasferito sul Campidoglio dove fu posizionato sopra un piedistallo precedentemente preparato. Dopo questo cerimoniale fu rogato l'«Atto del popolo sovrano» che certificò la nascita della Repubblica; a seguire venne portata in giro per la città, tra grida di giubilo, la bandiera rossa bianca e nera della Repubblica. Dopo questa cerimonia molte altre furono le feste della Repubblica tra cui quella molto importante della Federazione, che si tenne il 20 marzo e le autorità arrivarono a presentare, sulla scia di quanto accadeva in Francia, un «Piano di pubbliche feste nazionali» che aveva la funzione di definirle e organizzarle anche dal punto di vista dello svolgimento. Tale volontà organizzatrice e accentratrice era di chiara ispirazione direttoriale come ben mostra il Titolo X della Costituzione francese dell'anno III e come ha messo in evidenza Michel Vovelle nel suo studio sulla festa in Provenza.

Momento centrale di molte feste, anche se non di tutte, era la piantagione dell'albero della libertà, che si rivelava essenziale quando, per la prima volta, era necessario «mostrare» il nuovo potere repubblicano. L'albero della libertà assurse, quindi, a simbolo per eccellenza del nuovo governo; nella città di Roma, le autorità provvidero a farne piantare in numerose zone, senza tralasciare naturalmente, nessuna delle piazze principali. Ve ne erano a piazza di Spagna, a piazza Navona, a piazza S. Carlo al Corso, a piazza Colonna, a piazza S. Claudio in Borgognona, a Montecitorio, a Campo Marzio davanti all'Ospedale del Santo Spirito e a Trastevere. Tuttavia, abbiamo anche notizie di alberi che furono piantati da repubblicani in occasione di banchetti e di feste «improvvisate». Ufficiali o meno, ad ogni piantagione di un albero della libertà corrispondeva un cerimoniale comune: la prolusione di un discorso e la danza attorno a quello, chiara ripresa della simbologia dell'albero della cuccagna.

L'albero poi assumeva una valenza ancora maggiore quando veniva piantato sui simboli del vecchio potere, come per quello eretto a Campo de' Fiori dove era posta la «trave della corda» per le torture, o come quelli che venivano eretti sulle piazze dei paesi in sostituzione della

croce. Un significato profondo dovette assumere l'innalzamento dell'albero, il 17 febbraio, nella piazza delle Scuole in Ghetto sotto al quale Antonio Pacifici pronunciò un discorso inneggiante alla libertà.

L'innalzamento dell'albero e il suo addobbo fu anticipato da Pellegrino Ascarelli che fornì la seta, i festoni e il rame necessario; la scelta del luogo dove innalzare l'albero fu estremamente simbolica; la piazza delle Scuole era, come abbiamo visto, il centro della vita religiosa di tutto il Ghetto e l'albero posto innanzi l'edificio che ospitava le cinque sinagoghe finì per diventare la plastica rappresentazione della libertà: nel suo breve discorso Antonio Pacifici lodò il generale Berthier, che divenne mano e strumento del dio di Israel che restituiva la libertà; chiamò gli ebrei «nostri Fratelli, nostri eguali» e inoltre sentenziò che «una stessa Legge giudicherà noi, e voi» aggiungendo significativamente che nel nuovo mondo che si apriva, la vera distinzione non era data dalle credenze religiose, ma dalla «virtù»; dopo queste parole vi fu una illuminazione straordinaria e un concerto tenuto da una banda musicale.

Il seppure breve discorso merita qualche riflessione; innanzitutto la liberazione degli ebrei avvenne per opera di Berthier che agiva per conto di Dio e poi alla fine venne equiparato a Mosè che aveva liberato gli ebrei dalla schiavitù egiziana; il governo pontificio era chiamato «Faraone tiranno»; quindi vi era un costante riferimento alla narrazione biblica a cui veniva frammischiata la nuova situazione creatasi con l'arrivo dei francesi. Il rifarsi alla Bibbia era sicuramente un'operazione pensata con attenzione per rendere la sua prolusione immediatamente comprensibile a tutti coloro che la ascoltavano. Interessante è anche il richiamo all'Uguaglianza, benché subordinata all'essere «buoni cittadini», che avrebbe reso tutti uguali di fronte alla legge; in ultimo, veniva lanciato un appello a non lasciarsi prendere da vendette contro i cristiani e quindi a restare calmi accontentandosi di «vederli (gli oppressori) avviliti; e ciò basti in compenso delle passate vostre disgrazie».

Nelle vie del Ghetto, quindi, si sentirono risuonare parole come Libertà, Uguaglianza, mai prima immaginate, e a questo si aggiunse una prova tangibile del cambio, non solo di governo, ma di condizione: l'abbattimento, nello stesso giorno, dei portoni; così Galimberti: «furono tolte le porte e ferri di riparo che chiudevano e separavano il ghetto dal resto della città».

Possiamo solo immaginare l'impatto che quella giornata ebbe sugli abitanti del Ghetto, abituati a veder chiudere dietro di loro i portoni con il calar della sera ora quei portoni erano stati abbattuti; lo spazio, fisico e mentale si era trasformato e la Repubblica aveva portato quella Libertà i cui echi erano giunti negli anni precedenti sino a Roma.

Da quel momento in poi gli ebrei avrebbero goduto degli stessi diritti degli altri cittadini romani così come sancito nell'articolo III della Costituzione; estremamente importante fu poi l'abolizione del segno giallo dal momento che tutti i cittadini, senza eccezione alcuna, dovevano portare la coccarda tricolore. Vale qui la pena di riportare le parole che il generale Masséna scrisse ai Consoli il 6 ventoso anno V (24 febbraio 1798) proprio sulla libertà e l'uguaglianza degli ebrei.

«Cette nation est libre comme tous les autres, la République française en donnant la liberté aux Romains n'a fait exception ... les juifs doivent donc jouir de tous les avantages dont jouissent les autres citoyens sans discrimination»

Bisogna aggiungere, a conclusione di queste pagine, che l'affermazione concreta di questo principio di uguaglianza dovette trovare difficile applicazione nella realtà quotidiana se il generale francese Santi-Cyr si vide costretto il 9 luglio 1798, ad emanare una legge appositamente volta al riconoscimento civile degli ebrei:

«In virtù dell'articolo 369 della Costituzione della Repubblica Romana il Generale di Divisione Comandante delle Truppe Francesi stazionate sul Territorio Italiano.

Considerando, che secondo i principi resi sacri dall'atto Costituzionale della Repubblica Romana le Leggi devono essere generali, ed eguali per tutti i Cittadini Romani decreta la presente Legge.

Gli Ebrei, ne' quali si riuniscono tutte le condizioni prescritte per essere cittadini Romani, non saranno soggetti, che alle sole leggi comuni a tutti i cittadini della Repubblica Romana. In conseguenza tutte le Leggi, e consuetudini particolari relative agli ebrei suddetti sono d'ora in poi abolite».

Ma la libertà concessa agli ebrei, la fine del segno giallo, la possibilità di poter girare liberamente per la città non piacquero a molti, soprattutto agli abitanti del vicino rione Trastevere, come vedremo qui appresso.

3. Arrivano i Francesi: il popolo insorge (25 febbraio 1798)

Il 25 febbraio 1798 fu una «giornata» controrivoluzionaria. Fin dai primi giorni della Repubblica le autorità repubblicane avevano chiara la percezione che la popolazione del rione Trastevere fosse molto turbolenta e pericolosa per il nuovo governo.

Di questo stato di cose venivano apertamente accusati i parroci del quartiere che sobillavano il popolo dai pulpiti delle loro chiese. Lo stato di tensione crebbe sempre più e venne ad acuirsi a seguito della disposizione della Repubblica di imporre a tutti l'uso della coccarda. Tale decisione faceva sì che gli ebrei non portassero più il segno giallo e quindi non fossero immediatamente distinguibili dal resto della popolazione. I trasteverini accolsero molto male tale decisione, scrive Sala «Li trasteverini e singolarmente, li Monticiani e li Regolanti soffrivano di malanimo che gli ebrei, deposto lo sciamanno dovessero portare la coccarda nazionale, e quindi per distinguersi avevano messo sulle loro coccarde una piccola croce». Questo particolare sarà, come vedremo una delle cause scatenanti della rivolta. Ma torniamo alla questione del segno dal momento che quella della crocetta non fu l'unica voce di protesta che si levò dal rione Trastevere contro gli ebrei; l'autore di un anonimo *Memoriale delli trasteverini contro li giudei*, in forma di sonetto violento e intollerante, scrive che si sarebbe dato fuoco al Ghetto se gli ebrei non avessero rimesso il segno giallo sui loro vestiti. Questa stato di tensione si aggravò quando un gruppo di militari francesi, che erano soliti andare a bere la sera nelle osterie del quartiere, venne accusato di aver fatto delle insolenze a delle donne romane.

Fu la scintilla che al calar della sera diede avvio all'insorgenza. Essa cominciò a Trastevere e presto si saldò con l'azione degli abitanti di Regola, Borgo e Monti. Conquistato il rione gli insorti decisero, per diversi motivi, di passare il fiume. Da un lato volevano impossessarsi di quante più armi possibile soprattutto di quelle conservate nel quartiere militare di Ponte Sisto per poi irrompere nei quartieri Regola e S. Angelo, saccheggiare il Ghetto, unirsi agli altri insorti e dirigersi verso il cuore della Repubblica, Castel S. Angelo e il Quirinale.

All'inizio sembrò che l'azione potesse avere qualche speranza di successo; i trasteverini riuscirono a «passare ponte», occupare ponte Sisto, ponte Quattro Capi e Porta Settimiana ma furono fermati dall'intervento della Guardia nazionale. E fu proprio quest'ultima guidata dai colonnelli Santacroce, Borghese e Marescotti a far fallire l'insorgenza. Le truppe francesi si mossero con estremo ritardo e solo verso l'una di notte (circa le odierne ore 19.00) agli ordini del generale Vial passarono alla controffensiva riuscendo con decisione e violenza a passare il fiume, ricacciare nel rione i trasteverini e a conquistarlo combattendo casa per casa sino al completo ristabilimento dell'ordine.

Il numero dei caduti negli scontri è ancora oggi incerto. Il generale Berthier parlò di circa 200 morti fra i suoi uomini, molti dei quali uccisi, nella prima fase dell'insorgenza, nelle osterie e nei vicoli di Trastevere dove si erano recati a mangiare, soli o in piccoli gruppi; altri morirono

nel corso degli scontri, alcuni vennero gettati nel Tevere e i loro corpi riaffiorarono nei giorni successivi. Questa secondo Galimberti fu la sorte toccata ad alcuni ebrei rimasti coinvolti nella rivolta, «Molti francesi e molti ebrei furono gettati vivi nel Tevere».

La successiva repressione fu molta dura, infatti, venne istituita una Commissione militare, con il compito di cercare e processare i rei, che agì con decisione e fermezza condannando a morte molti degli arrestati. Tale repressione spaventò molto la popolazione romana e in città non vi furono più rivolte contro i francesi.

Ci troviamo quindi davanti ad un fenomeno storico chiaramente collocabile all'interno di quello più ampio delle insorgenze popolari antifrancesi che però si presta bene ad essere letto usando il prisma della mentalità. Nel suo svolgersi emergono elementi che fanno pensare ad una precedente pianificazione come il tentativo di attraversare il Tevere per collegarsi con gli altri insorgenti della città, ma vi si ritrovano anche tracce di mentalità molto importanti; una gelosa difesa da parte degli insorti delle proprie donne e della propria identità, che si esplicita nell'apporre una crocetta sulla coccarda per differenziarsi dagli altri romani e specialmente dagli ebrei; il portare in processione l'immagine della Madonna, al grido di «Viva Maria», come fosse stato il loro generale che li avrebbe guidati in battaglia; già nei mesi precedenti all'occupazione di Roma e alla proclamazione della Repubblica i trasteverini avevano fatto conoscere i loro sentimenti di ostilità; infine la scintilla della rivolta, provocata dall'arroganza dei soldati francesi che attivò un meccanismo già presente nella folla, sono indici e spie di un sentimento antifrancese ben radicato che esplose e che poi si canalizzò in forme e modalità precedentemente decise.

4. La vita della comunità nella Repubblica Romana

La fine della segregazione nel Ghetto, l'abolizione del segno giallo, l'equiparazione agli altri romani furono atti estremamente importanti, ma la vita quotidiana degli ebrei non subì stravolgimenti radicali; non bastarono delle leggi, seppur così importanti, per mutare una condizione che si era venuta strutturando nel corso di più secoli.

Nonostante ciò, per gli ex abitanti del Ghetto l'instaurazione della Repubblica ebbe un immediato riscontro economico: alcune attività in cui essi erano stati sempre presenti, come il cambio e lo smercio delle cedole, conobbero una notevole espansione; inoltre, la nuova realtà politica gli consentì di immettersi in un commercio proprio della Rivoluzione, quello della compra-vendita dei Beni Nazionali.

Per quel che riguarda i rapporti con i cristiani, apparentemente, non vi furono significativi mutamenti. L'analisi delle carte ci mostra una continuità nelle relazioni interpersonali con gli anni immediatamente precedenti l'arrivo dei francesi. Amicizie, invidie, risentimenti, odi, che connotavano di sé tanto la sfera pubblica quanto quella privata, come erano stati presenti negli anni tra il 1793 e il 1798, continuarono a sussistere anche nel periodo della Repubblica e non sarebbe potuto essere altrimenti data la loro primaria caratteristica: l'essere propri della natura umana. Tuttavia, un'attenta lettura di una serie di episodi di violenza, dai più gravi a quelli di minor conto, ci permette di riscontrare un peggioramento nei rapporti tra ebrei e cristiani, come se le novità introdotte dalla Repubblica avessero finito per creare più problemi piuttosto che procurare vantaggi agli ebrei, dal momento che una parte importante della popolazione non accettò di buon grado lo status di equiparazione giuridica che la Costituzione concedeva loro.

Un insulto, un tentativo di violenza o un piccolo ferimento, nel contesto repubblicano fortemente differente dal precedente, divennero la spia di quel mondo ostile agli ebrei che, non avendo più il supporto legale, ma nemmeno il freno dell'autorità statale, riemerse palesemente.

Una piccola vicenda fu quella che vide coinvolti Giovanni Agostini e Sabato Gonzali e ci permette di osservare la manifestazione più classica di pregiudizio antiebraico. Il barrocciaio Giuliano Corsi, recatosi in Ghetto con Agostini per scaricare del carbone, procurò un danno allo stipite della bottega di Sabato Gonzali. Il danno venne stimato in 9 paoli, ma l'ebreo dichiarò di accontentarsi di soli 6. Agostini, dopo aver udito tali parole, incitò il barrocciaio a ribellarsi per l'esosità della richiesta. Tale fu la veemenza della sua reazione che dovettero intervenire le guardie che lo arrestarono con l'accusa, esagerata, di essere un «sussurratore». L'episodio in sé ha aspetti quasi insignificanti, se nell'atteggiamento di Agostini non si fossero rese manifeste quelle forme di pregiudizio verso gli ebrei che furono comuni a molta popolazione cristiana.

In altri casi, alle offese verbali seguirono quelle fisiche. Così la passeggiata di Isach Astrologo, con alcuni correligionari, si trasformò in una fuga per salvarsi la vita. Astrologo venne apostrofato come «cittadino somaro» da alcuni lavoranti del calzolaio di piazza Santa Maria in Monterone. Egli rispose sottolineando che «presentemente eravamo tutti eguali», questa affermazione trasformò lo scherno dei giovani in ira sino ad arrivare a tirargli contro sassi e cocci. Non contenti, come riferisce Astrologo, chiamarono un vetturino e «dissero al medesimo detto Giovannino che mi avesse dato addosso e di fatti egli estrattosi da saccoccia un coltellaccio col medesimo venendomi addosso mi vibrò un colpo».

Due sono gli elementi che colpiscono in questo breve racconto: rispettivamente l'insulto dei cristiani e la risposta dell'ebreo. Apostrofare un ebreo con l'epiteto di «somaro» era prassi comune, ma l'aggiunta del termine «cittadino» gli conferì una valenza di disprezzo maggiore; troviamo riunito in un'unica frase dispregiativa il binomio giacobino/ebreo che tanto aveva animato la propaganda controrivoluzionaria; l'episodio mette bene in luce sia quanto tale propaganda, contaminata con una preesistente cultura popolare antigiudaica, fosse penetrata in profondità fino ad arrivare a dei giovani di bottega, sia come il sentimento antiebraico, animatore di quella cultura «bassa», fosse presente negli strati popolari romani. Altrettanto importante fu la risposta che sta tutta nel valore dell'avverbio «presentemente». Il termine si presta a diverse chiavi di lettura; una, che fece degenerare il fatto in un tentato omicidio, fu che, con quell'affermazione, Isach Astrologo palesò ed «osò» appellarsi, davanti ad un sopruso, alla legalità sancita dalla nuova Costituzione; ma se ne può rintracciare anche un'altra, nascosta nella mente dell'ebreo: l'antica abitudine alla precarietà della realtà contingente. Quello che oggi era, domani avrebbe potuto non essere. Quindi «presentemente siamo tutti uguali», si può anche intendere come specchio della mentalità di chi, nel corso dei secoli, aveva imparato a proprie spese che le condizioni di vita potevano mutare anche con una certa rapidità.

Gli ebrei non furono solo vittime, in più di un caso non permisero a quanti li insultavano o minacciavano di «cavarsela a buon mercato». Di fronte alle ingiurie non sempre si limitarono a rispondere con semplici parole o con il ricorso all'autorità, ma arrivarono anche a difendersi fisicamente. Per questo, nello scenario di piazza Navona, Sabato Spizzichino, dopo essere stato insultato senza motivo, picchiò Francesco Misarotti detto il «Gobbo». L'insulto rivoltagli fu particolarmente grave, egli si sentì apostrofare con l'epiteto di somaro e di porco senza aver mai avuto a che fare con il cristiano. Risultò, poi, dall'interrogatorio del «Gobbo» che questi provava del risentimento verso altri ebrei, per avervi avuto dei motivi di dissidio.

La causa presa in esame è molto interessante perché contiene due importanti questioni. La prima è la reazione violenta di Spizzichino che, non tollerando l'ingiuria gratuita, reagì e fu arrestato; la seconda sta nell'atteggiamento del facchino Francesco Misarotti che, benché non avesse alcuna pratica di Sabato Spizzichino, riconosciutolo come ebreo lo insultò per vendicarsi del danno che alcuni suoi correligionari gli avevano procurato. Ad un'analisi superficiale potrebbe sembrare che Misarotti fosse spinto solo da un rancore personale, ma

soffermandoci sul tipo di insulto (somaro e porco) non possiamo fare a meno di notare l'uso di una terminologia propria di un linguaggio che sottintendeva una volontà precisa di offesa verso gli ebrei e non verso il singolo individuo. Misarotti era quindi il rappresentante di quella mentalità che considerava gli ebrei appartenenti ad una razza furba e cattiva, pronta a danneggiare il prossimo, che in molti dei casi era un cristiano.

Questo episodio di micro-conflittualità, qui descritto, era indice di una mentalità antiebraica profonda e radicata che emerse con forza in momenti importanti della vita della Repubblica, alcuni dei quali abbiamo già avuto modo di analizzarli, altri verranno considerati nel seguito del lavoro.

Tratti di continuità e persistenze di mentalità li ritroviamo anche nel mondo ebraico, come nella causa che vede come imputato Salomon Spagnoletto denunciato da Salomon Vito Di Benedetto, ebreo cieco, per percosse. Interessante è una supplica inviata da Di Benedetto che chiese al Tribunale di prestare attenzione ai testimoni dal momento che avrebbero potuto non confermare quanto da lui esposto perché «temono che possa andare in galera [Spagnoletto], e siccome si ritrova cinque figli perciò hanno l'antica massima, sia pregiudizio possa farsi cristiano». La possibilità per un ebreo incarcerato di farsi cristiano, e quindi di uscire dal carcere per recarsi ai Catecumeni era prassi usuale nella Roma dei papi e quindi i rabbini spesso invitavano i querelanti a ritirare le proprie denunce per non incorrere in un tale rischio, ma nel caso del presente processo siamo nell'aprile 1798, in piena Repubblica. Tale atteggiamento era spia di un'antica paura che aveva permeato di sé gli uomini del Ghetto e che, dura a morire, continuò a persistere a dispetto di una mutata situazione politica, che non presentava più la possibilità di garantirsi la libertà per mezzo di una conversione. La permanenza della paura della conversione conteneva in sé un altro timore, che ugualmente si intravede nelle testimonianze del processo, quello della perdita di uno o più membri della Comunità in favore della religione cristiana.

Ma non solo di pregiudizio, di violenze e di odi erano fatti i rapporti fra ebrei e cristiani, vi si trovano anche affari e amicizie di cui qui di seguito parleremo e che sono anch'essi figli di un mondo che viene investito dal mutato contesto Repubblicano.

4.1 Incettazione e aggio: due ottime fonti di guadagno

A seguito del trattato di Tolentino, il governo pontificio, attraversando una grave crisi finanziaria, si vide costretto ad una nuova massiccia emissione sia di cedole che di «luoghi di monte» in sostituzione della moneta. Attorno alle cedole si sviluppò quindi un vero e proprio commercio ai margini della legalità; si trattava di commutare la carta nel suo valore effettivo dal momento che la moneta reale era quasi del tutto scomparsa e il valore delle cedole scendeva rapidamente. Tale pratica diede vita al fenomeno dell'aggio. In questa attività gli ebrei trovarono un terreno fertile nel quale mettere a frutto la loro antica capacità di trattare il denaro.

La situazione economica che si presentò davanti agli occhi del generale Berthier quando entrò in Roma si può senza ombra di dubbio definire disastrosa. Lo Stato era inondato da carta moneta (cedole) il cui valore reale era molto inferiore a quello nominale. La politica delle opere pubbliche, inaugurata da Pio VI che si concentrò nella bonifica delle paludi pontine aveva creato una situazione finanziaria pericolosa, ma il ricordato Trattato di Tolentino aveva inferto un colpo mortale alle finanze pontificie. Per soddisfare il pagamento di oltre trentadue milioni di franchi il pontefice si vide costretto a prelevare ciò che restava del tesoro sacro ed a imporre al Monte di Pietà un prestito di circa tre milioni di scudi senza interessi. Ma nonostante tali provvedimenti la situazione finanziaria restò drammatica; nell'ottobre 1798 il debito pubblico totale dell'intero Stato ammontava a 80.050.459 scudi di cui non meno di 54.171,942 (pari al 64,4 per cento) in «luoghi di monte», 1.982,400 (il 2,36 per cento), in «uffici

venali vacabili» e circa 14 milioni (il 16,6 per cento) in cedole di cui 11 milioni erano state emesse dal Monte di Pietà e tre dal Banco di Santo Spirito.

A fronte di questa gigantesca espansione delle cedole il loro valore reale crollò. Se nel 1794 venivano scambiate con uno sconto del 3-4 per cento contro monete di rame e del 5-6 per cento contro monete d'oro e d'argento, nel 1798 lo sconto si collocava tra un minimo del 50 e un massimo dell'80 per cento. Vista la terribile situazione Pio VI ricorse ad una misura disperata, il 28 novembre 1797 emanò un editto che decretava l'utilizzo di un quinto dei fondi rurali del clero regolare e secolare, e degli altri istituti ecclesiastici al fine di rimborsare la montagna di cedole; grazie al ricavato di questa vendita le cedole di valore superiore ai 99 scudi sarebbero state ritirate dalla circolazione, mentre i tagli più piccoli sarebbero rimasti in circolazione, ma ormai gli eventi politici incalzavano.

Il generale Berthier per tentare di far fronte alla crisi crescente decise di riprendere l'editto di Pio VI del 28 novembre 1797 e vendere Beni Camerali per un valore di circa quattro milioni e Beni ecclesiastici per sei milioni. Le cedole ritirate sarebbero state distrutte e si dava ordine di rompere e gettare nel Tevere gli strumenti che servivano per la loro realizzazione. Questa legge non diede i frutti sperati dal momento che la vendita dei beni non fu immediata e per far fronte alle necessità contingenti si continuò a stampare cedole per un valore di diversi milioni, portando così la situazione ad un punto di rottura, tanto che un editto del 15 marzo del 1798, firmato dai Consoli, riduceva di tre quarti del valore nominale le cedole. Tale disposizione provocò un malcontento così grave che venne immediatamente revocata.

Per tentare di riparare all'editto del 15 marzo il 25 dello stesso mese il generale Dallemagne dispose la cessazione del corso delle cedole il cui valore superava i 35 scudi che sarebbero state accettate solo come pagamento di una parte degli acquisti dei Beni Nazionali e i coni. Matrici e torchi sarebbero stati bruciati. Il 30 marzo vennero bruciate a Campo de Fiori le cedole esistenti nel Monte di Pietà superiori ai 35 scudi con gli strumenti che le fabbricavano; attorno a quel rogo si fece una grande festa con balli e canti patriottici. Il vero risultato dell'editto del 25 marzo fu però la quasi totale scomparsa dalla circolazione della moneta metallica. Da questo punto in poi la situazione delle cedole peggiorò di giorno in giorno e si susseguirono diversi provvedimenti per tentare di riportarla sotto controllo, che si rivelarono tutti di scarso effetto reale.

Non è questo il luogo per ripercorrere la storia delle continue demonetizzazioni e leggi sulle cedole ma ai fini della presente ricerca è utile ricordare che da marzo in poi il fenomeno dell'aggiotaggio e dell'incettazione prese piede in forma massiccia e, nonostante qualche sporadico tentativo di arrestarlo, divenne pratica comune, data la perdita di valore reale delle cedole, pratica che vide numerosi ebrei protagonisti.

«Nella mattina la Borsa di Monte Citorio (dove si teneva l'aggiotaggio) fu assediata dalla truppa legionaria furono arrestati tutti i venditori di moneta; fu tolto loro il denaro ... Lo stesso anche accadde ai venditori di moneta ebrei nel ghetto, ma non fu tolta loro, che tenue somma, avendone avuto un avviso preventivo. Nel dopo pranzo emanò la legge proibitiva del commercio della moneta con la data del giorno in dietro per paliare l'avvenuto».

Aggiotaggio e incettazione non nacquero con la Repubblica e non furono solo appannaggio degli ebrei; numerosi sono i processi nei Tribunali del Governatore e del Senatore che ebbero come oggetto proprio le cedole e il cambio del denaro.

Uno di questi ci permette di penetrare meglio sia il meccanismo dell'incettazione sia il sistema di relazioni che attorno vi fiorirono. Siamo nel gennaio 1798 a pochi giorni quindi dall'arrivo dei francesi e tre mesi dopo la promulgazione dell'editto sulle cedole del 27 novembre 1798. Tutto ebbe origine da un'indagine del bargello del Tribunale del Senatore che per «invigilare al di scoprimento degli incettatori di moneta» si imbatté in un traffico tra ebrei

e cristiani; dopo aver convocato e ascoltato Domenico Andreotti il tribunale fece arrestare i due ebrei implicati nel commercio, Sabato e Giacobbe di Tivoli, padre e figlio.

Durante il suo interrogatorio Domenico Andreotti raccontò che aveva saputo che i due ebrei erano soliti cambiare le monete da sei del valore di 56 baiocchi con 62 baiocchi. Avuto un contatto con i due Andreotti portò le sue monete e ricevette in cambio una cedola da 14 scudi; il giorno successivo il commercio continuò anche se Andreotti chiese di alzare il valore da 62 a 65 baiocchi e i due ebrei accettarono tali richieste e conclusero l'affare. In che cosa consisteva il vantaggio dei due incettatori ce lo mostrano le stesse parole di Andreotti:

«io non so precisamente a qual oggetto il nominato Sabbato di Tivoli incettasse con il pagamento dell'agio le indicate monete, ma suppongo per quanto sento dire, che ciò facesse per ritirare con tre di dette monete dagli stati esteri un pezzo duro, che ha un'intrinseca valuta molto maggiore di quella che hanno tre pezze da 60 o da 56, ancorché si paghino baiocchi 65 l'una».

Giacobbe di Tivoli inoltre fu accusato non solo di essere un incettatore, ma anche di aggio in quanto da una nota trovatagli indosso risultava che avesse avuto un guadagno di 8 scudi su di una somma di circa 200.

Sabato e Giacobbe di Tivoli li avevamo già incontrati quando abbiamo descritto le società che si costituivano tra gli ebrei per la vendita di mercanzia: in questo caso è interessante fare alcune considerazioni. In primo luogo poniamoci dalla parte dei cristiani. Andreotti voleva guadagnare cambiando delle monete e venne a sapere da un altro cristiano che vi erano degli ebrei che praticavano di questi traffici: traffici che non dovevano essere sporadici ma usuali dal momento che un altro testimone disse di aver visto spesso gli ebrei intenti in tali attività. Si andava dagli ebrei perché a loro era riconosciuta la capacità di trattare il denaro e di fare buoni affari. Altrettanto interessante è la parte ebraica del processo: come ricordato, Giacobbe era in società con altri ebrei e trattava affari su diverse piazze dello Stato pontificio e non solo. A Roma veniva di rado e quando vi stazionava faceva anche il sarto con il padre Sabato. I due però incettavano denaro e lo dovevano fare abitualmente dal momento che erano noti a più persone; erano anche consci dei rischi a cui andavano incontro infatti chiesero di usare nell'affare «la maggior cautela, e la possibile segretezza» ma, ed è questa l'ultima questione, erano inseriti in un giro di cedole che venivano cambiate, scambiate e rivendute. Questo si deduce dal fatto che entrambe le due volte nelle quali Andreotti chiese di poter cambiare il suo denaro Giacobbe non aveva le cedole con sé, ma dovette andare a prenderle per poi consegnarle al cristiano a Piazza Giudia e questo accadde anche quando Andreotti si recò nella casa dei due. Probabilmente Giacobbe andava da altri ebrei a prendere i tagli delle cedole che di volta in volta servivano. Seguendo il passaggio di mano delle cedole e dei soldi siamo riusciti a svelare una piccola rete di commerci illegali che coinvolgeva e teneva stretti tanto ebrei che cristiani

Durante la Repubblica, con il precipitare della situazione, che abbiamo prima descritto il fenomeno assunse proporzioni maggiori interessando diverse persone.

Un caso è quello che vede coinvolti Giovan Battista Belli contro Graziadio Cameo. Quest'ultimo, per estinguere un debito contratto dal padre con il cristiano, pagò con una cedola da 10 scudi. Belli, secondo la testimonianza di Pietro Paolo Ricci, fu restio ad accettare tale forma di pagamento, in seguito al proclama del 7 messifero anno VI (25 giugno 1798). Rassicurato, come afferma l'altro testimone, Federico Tomassi, accettò la cedola dando in resto all'ebreo un assegnato da 10 paoli. In questo caso non si può stabilire con certezza chi tra i due contendenti avesse cercato di speculare alle spalle dell'altro, e se vi fosse stata una reale volontà di farlo

Questione simile fu quella che vide contrapporsi Giovan Battista Flamini a Salvatore Spizzichetto e altri ebrei ai quali pagò un debito con assegnati di diverso valore per un totale

di 6 scudi e 95 baiocchi.

Entrambi gli episodi sono significativi per comprendere la confusione che ingenerò l'uso della carta in sostituzione della moneta, confusione aggravata dai continui proclami che modificavano il valore delle cedole e degli assegnati, a seguito dei quali nascevano contrasti e seguivano denunce per truffa, come nei casi sopra esposti, e ingeneravano sospetto verso gli ebrei.

Di ben altro spessore, invece, è la vicenda che vide coinvolti il caffettiere Michele Goggilla e Lazzaro Samuele Veneziani.

La bottega di caffè di Goggilla, a piazza Trinità dei Pellegrini, è il palcoscenico dove si svolse l'azione. Luogo di incontro di ebrei, cristiani, religiosi e soldati francesi. Vi si parlava, vi si trattavano affari, si facevano conoscenze, si stringevano legami. Coprotagonisti di questa vicenda, come testimoni, furono infatti, un soldato francese, due romani, un sacerdote corso, due ebrei. Ciascuno raccontò questa piccola storia con il proprio sguardo, condizionato dai rapporti interpersonali che lo legavano a uno, o ad entrambi i contendenti.

Goggilla e Veneziani erano in affari. Il caffettiere forniva pezzi duri all'ebreo ricevendone in cambio il corrispettivo in cedole. Da uno di questi affari si originò la controversia. Veneziani voleva dare una cedola superiore ai 35 scudi a Goggilla in cambio di 7 pezzi duri. Il romano Paolo Consani, il soldato francese Giovanni Dufur e il sacerdote Carlo Giuseppe Guerini sostennero che il caffettiere non accettò in pagamento la cedola perché da poco era stato emanato l'editto sulla svalutazione delle cedole da 35 scudi. La questione non trovò una soluzione, tanto che lo stesso Veneziani intentò una causa contro il caffettiere. Stando alle testimonianze dei suoi «amici», il romano Giuseppe Sozzi e l'ebreo Sabato di Segni, Goggilla accettò la cedola, anzi, come sottolineò Sabato di Segni, mediatore dell'affare, fu egli a richiedere il pagamento in cedole da 35 scudi per acquistare i Beni Nazionali. L'affare è controverso ma il numero e la qualità degli attori in gioco mostra chiaramente la rete di relazioni e di affari che si snodava lungo il percorso delle cedole.

Un'altra causa che ebbe per protagonista le cedole fu quella tra Ludovico Pizzi e Moisè Esdra. La scena questa volta si svolse nella bottega di sellaro di Giovanni Circi. Quest'ultimo raccontò che, in un giorno di luglio, i due uomini si recarono nella sua bottega e, in sua presenza, Pizzi, da una mazzetta di cedole, ne estraesse una da 12 scudi dandola a Moisè Esdra, il quale si impegnò, di lì a breve, a saldare il debito che il cristiano aveva con il sellaro. Sempre dal racconto di Circi si apprende che Pizzi, non avendo problemi di denaro, era solito prestare soldi all'ebreo per trattare i suoi affari. In questo caso l'ebreo non essendo riuscito a cambiare la cedola in denaro, non poté saldare il debito e da qui ebbe origine la causa.

Un'altra bottega, questa volta dell'ebreo Abramo Citone fu teatro di un commercio di cedole: un fruttarolo romano, recatosi da Citone, gli chiese 100 pezzi duri per il valore di 4,73 scudi l'uno da pagarsi in cedole. Non avendo a disposizione tutte le cedole, lasciò all'ebreo 24 pezzi duri e due doppie d'oro romano. Il giorno seguente, il fruttarolo fece sapere a Citone che i pezzi duri gli erano stati tolti, quindi non poteva pagare il debito.

Queste vicende sono di estremo interesse perché permettono di cogliere una mentalità comune, tanto agli ebrei quanto ai cristiani, e quindi propria di tutti quegli uomini. Caratteristiche evidenti di questa mentalità era la pratica del guadagno illecito. Le differenze religiose non furono un ostacolo alla costituzione di piccoli o grandi gruppi d'affari, come non costituì una limitazione l'essere «giudeo» per poter ricevere denaro da cambiare. Gli uomini che trattarono questi affari erano scaltri, convinti che la loro scaltrezza fosse superiore anche a quella dei loro soci, per questo, tutte le volte che se ne presentava la possibilità, agivano in maniera tale da «fregare» il compare. Anche questa scaltrezza era un tratto comune della mentalità che contraddistinse gli uomini che si radunavano nei caffè, che si incontravano nelle botteghe, che vendevano frutta per la strada. Tutti cercavano, attraverso queste pratiche di rendere migliore la loro vita materiale. Poco importa se si era ebrei o

cristiani, erano tutti un po' Shylock.

4.2 «*Pecunia non olet*». Ebrei, cristiani e Beni Nazionali

La decisione da parte del governo repubblicano di mettere in vendita i Beni Nazionali rispose alla triplice necessità di onorare il debito contratto con i Francesi al momento della resa di Roma, di porre un freno all'inflazione e di procurarsi denaro. La decisione di alienare i Beni Ecclesiastici era stata già stata presa in esame da Pio VI con il decreto del 28 novembre 1797 che per ragioni di tempo non entrò mai in vigore.

Come già riportato, il 5 germile anno VI (23 marzo 1798) il generale Dallamagne promulgò una legge sulle cedole nella quale si stabiliva che quelle superiori ai 35 scudi sarebbero state ritirate dalla circolazione «demonetate» e che sarebbero servite solo per il pagamento dei Beni Nazionali; pochi giorni dopo Nicola Castelli venne nominato Amministratore generale. Il quadro normativo sui Beni Nazionali si concluse con la legge del 14 messifero anno VI (2 giugno 1798), che prevedeva che tali Beni si sarebbero venduti solo dietro pagamento di moneta reale e con le disposizioni relative alle modalità per l'affitto di tali Beni.

Se le procedure di organizzazione furono abbastanza rapide molto più complesso e complicato fu individuare quali fossero i Beni Nazionali e con quale modalità si sarebbe dovuto procedere alla loro vendita. Ci volle circa un anno per arrivare ad una definizione di quali beni ricadessero sotto la dicitura Beni Nazionali. Ancora più difficoltoso fu successivamente individuare tali beni, soprattutto quelli presenti nei Dipartimenti le cui amministrazioni più volte vennero sollecitate ad inviare i loro elenchi. In una situazione di tale confusione la rapidità delle vendite, dovuta alla necessità di fare cassa andò a discapito degli introiti.

Inoltre i Beni Nazionali servirono anche per mantenere le armate francesi e per soddisfare le pretese enormi del Direttorio, ma erano anche considerate come uno dei mezzi più sicuri per ripianare una situazione economica che abbiamo visto essere al limite del tragico con il valore della moneta sceso quasi a zero.

La situazione della vendita dei Beni nazionali migliorò con la nomina ad Amministratore di Philippe Quenard avvenuta il 3 Complimentario anno VI (19 settembre 1798). Si devono a lui due innovazioni di importanti. La prima riguardò la nuova stima dei Beni Nazionali che prima fu basata sull'elevazione di dodici volte del fitto del 1793 e poi con la successiva legge del 29 fiorile anno VII (18 maggio 1799) con la quale si nominavano dei periti affinché procedessero alla nomina dei singoli Beni: la seconda novità riguardò il pagamento che si sarebbe dovuto effettuare metà in moneta effettiva e metà in assegnati. Queste importanti innovazioni però poterono poco, pochi mesi dopo la Repubblica cessò di vivere.

Se passiamo ad analizzare i compratori dei Beni nazionali, troviamo diverse categorie. Il valore totale delle vendite, effettuate ad ogni titolo sia dai francesi che dalla Repubblica romana, ammontava all'incirca attorno ai sei milioni e mezzo di scudi. Di questa cifra circa 1.670.000 finì nelle mani di tre grandi compagnie di forniture militari, e circa 920 mila scudi andarono alle compagnie minori, agli speculatori e ai fornitori arrivati al seguito dell'esercito francese. Si può quindi dire che i cittadini della Repubblica acquistarono Beni Nazionali per un valore di circa quattro milioni e mezzo. Tra questi vi erano circa una settantina di funzionari repubblicani, alcuni dei quali appartenenti alla piccola nobiltà locale, che acquistavano i fondi rustici della chiesa per espandere le proprie proprietà agricole, pochissimi furono gli ecclesiastici mentre il numero maggiore di coloro che comprarono erano avvocati, banchieri ma soprattutto commercianti, mercanti, mercanti di campagna e proprietari terrieri, questi ultimi concentrati nei dipartimenti del Cimino, Tevere e Circeo; tra i commercianti vi erano gli ebrei.

Cosa acquistarono gli ebrei, verso quali tipologie di Beni Nazionali indirizzarono le loro attenzioni? Secondo i diaristi romani gli ebrei comprarono Beni mobili che provenivano da chiese e conventi ma la documentazione relativa alla vendita di questi Beni nazionali, quali paramenti, suppellettili sacre oppure mobilia di conventi e monasteri non si è conservata nelle serie archivistiche dell'Archivio di Stato di Roma o nei documenti conservati presso l'ASCER se non in maniera estremamente frammentaria e lacunosa tale da non poter essere di fatto utilizzata; a questo bisogna aggiungere una prassi, che rende l'identificazione dei compratori di tali Beni ancora più problematica: spesso, per dar corso agli acquisti, si costituivano società miste tra ebrei e cristiani che facevano risultare un solo compratore, quasi sempre un cristiano. Ben diversa è la situazione documentaria che riguarda gli acquirenti dei Beni Nazionali immobili, ma scorrendo gli elenchi forniti da De Felice nel citato studio, risulta una sola società di ebrei romani che acquistò vari terreni nei comuni di Vicovaro e Anguillara. Questa scarsissima presenza documentaria confligge con quanto scrivono i diaristi romani le cui opere sono una fonte importante. Secondo Sala gli ebrei avevano «fatto man bassa sopra quasi tutti i Beni mobili dichiarati Nazionali, che comprarono a vilissimo prezzo» e l'anonimo estensore delle Memorie così scrive «giacché affisse le notificazioni della vendita all'incanto si vedevano queste Chiese ripiene di Ebrei che col massimo disprezzo maneggiavano e contrattavano que' Santi Arredi di cui si vide poi pieno il Ghetto». Anche Galimberti, seppur con meno acredine, dovuta però allo stile delle sue Memorie, parla degli acquisti di arredi sacri compiuti dagli ebrei.

I diaristi romani erano molto scandalizzati dalla vendita dei Beni Nazionali, ma pur accogliendo le loro parole con prudenza possiamo affermare che gli ebrei parteciparono attivamente all'acquisto dei Beni Nazionali mobili. Purtroppo le fonti a nostra disposizione non sono molte, una di queste è il caso affrontato in un processo per la spoliazione della Chiesa e del Convento dei minori osservanti dell'Aracoeli che riguarda sia la vendita dell'organo, che dei paramenti di Damasco avvenute durante la Repubblica.

Nonostante il processo sia unico sarà il caso di trattare le due vendite separatamente: per l'acquisto dell'Organo si costituì una società composta da 10 cristiani ed un ebreo, Pellegrino de Rossi, che lo comprò per ottanta piastre. Questa società presentava un interessante meccanismo interno:

«Allorquando si effettuavano in detta Chiesa tali vendite era una Società di Ebrei e Cristiani, quali solidalmente uniti offrivano un solo di essi a quel genere che usciva in vendita, indi fra loro dopo fattone l'acquisto, tornavano ad incartarsi tali robbe restando a quelli di loro che aveva più degli altri offerto, tenendo il di più nelli componenti della società suddetta».

L'organo venne smontato e lo stagno venduto ad un certo Pietro Albani che faceva il pizzicarolo a Punta di Diamante: inoltre, dalle carte si evince che questa società acquistò anche altre suppellettili sacre e leghe provenienti dal medesimo luogo. Interessante è notare come uno dei clienti fosse un pizzicarolo di Punta di Diamante, zona nei pressi del Ghetto dove presumibilmente erano abitualmente condotti degli affari.

Diversa è la storia che ebbe come protagonisti gli arredi damascati sia della Chiesa che del Convento: qui una società composta solo da ebrei li comprò e poi li rivendette. L'omogenea composizione di questa seconda società non sorprende, del resto nella compra-vendita di stoffe gli ebrei primeggiavano da sempre, quindi avevano già dei canali privilegiati per lo smercio della mercanzia, tanto più che uno di loro, il già menzionato Graziano Scazzocchia era, come noto, un «giovane de' telaggi». Una situazione analoga si verificò per la ditta nata dall'accordo di quattro ebrei per realizzare l'acquisto e lo smercio delle carrozze del duca di York nel palazzo dell'ex Governatore. Isach Levi si incaricò di trattare quest'affare e, data l'ottima riuscita, si decise di continuare a mantenere in piedi l'impresa per nuovi commerci.

Del resto, quella dello sfasciacarrozze era una delle poche attività artigianali presenti nel Ghetto, e come per il precedente caso, la presenza già attestata su un mercato rendeva più facile piazzare i materiali.

Di quanto gli ebrei fossero addentro al commercio dei Beni Nazionali ne abbiamo una riprova dal processo intentato dalla Giunta di Stato al libraio Giuseppe Nave. Vi leggiamo, infatti, «le robbe e generi ritrovati nei suddetti locali [Accademia ecclesiastica, Palazzo Portogallo, Collegio Inglese e Chiesa annessa, Palazzo Braschi, Sant'Uffizio, Palazzo del Vaticano] si vendevano per lo più agli ebrei». Quest'ultimo in alcune delle sue spoliazioni ebbe come compagni Pellegrino Ascarelli ed Emanuel Di Veroli detto Scarpone, presente anche nella società per l'acquisto dei damaschi dell'Aracoeli.

Alla luce di quanto esposto, possiamo sostenere, con una certa plausibilità, che gli ebrei si indirizzarono maggiormente verso l'acquisto di beni mobili, soprattutto di stoffe, suppellettili e mobilia, tutte mercanzie che rientravano nell'ambito del loro abituale commercio e che, quindi, gli garantivano un sicuro guadagno; gli oggetti in metallo prezioso, a loro volta, presentavano, una volta fusi, un ottimo mercato; la quasi totale assenza nell'acquisto di immobili e terreni, invece, può essere attribuita, da una parte, ad una secolare assenza da parte degli ebrei romani da questo mercato, dall'altra dall'intrinseca consapevolezza che, in caso di un ritorno al passato, ogni bene di tal sorta gli sarebbe stato espropriato senza indennizzo alcuno.

Più in generale, la presenza degli ebrei nel commercio dei Beni Nazionali rimase profondamente impressa negli animi di molti cristiani se Galimberti, il 1 febbraio del 1801, ancora scriveva «In tempo della Repubblica la chiesa e convento dei frati Trinitini su la piazza del Popolo, essendo divenuto quartiere dei soldati francesi, erano stati intieramente saccheggiati, e le suppellettili della chiesa vendute agli ebrei».

4.3 La Guardia Nazionale

L'articolo 270 della Costituzione della Repubblica romana sancì la nascita della Guardia civica; distinta in Guardia nazionale sedentaria e Guardia nazionale in attività, quest'ultima a sua volta fu divisa in Armata di terra e di mare incaricata di difendere lo Stato dai suoi nemici interni ed esterni. L'arruolamento avrebbe dovuto essere su base volontaria, ma le circostanze imposero di istituire la leva obbligatoria per tutti i cittadini tra i 18 e i 25 anni.

La Guardia Nazionale sedentaria ebbe invece il compito di mantenere la pubblica tranquillità reprimendo qualsiasi situazione che potesse creare turbativa alla popolazione, o che minacciasse le proprietà personali; per poter adempiere a questi doveri fu dotata del potere di arrestare tutti coloro che, a vario titolo e con varie modalità, avrebbero potuto turbare l'ordine cittadino e finì quindi per diventare il principale strumento di controllo e di vigilanza urbana. Anche la Guardia Nazionale sedentaria, come quella attiva, si basò sul servizio obbligatorio dei cittadini compresi tra i 18 e i 25 anni.

La formazione della Guardia Nazionale e la nomina dei suoi ufficiali fu regolamentata dalla stessa legge che istituì le nuove sezioni di Roma alle quali qui brevemente si accennerà. Nella Repubblica romana, come del resto in tutta la Francia rivoluzionaria e nelle Repubbliche «sorelle», si prestò grande attenzione alla simbologia e all'iconografia; anche la toponomastica rientrò all'interno di questo piano di creazione e di edificazione di un mondo nuovo.

La prima operazione fu quella di abolire la divisione rionale introdotta nel 1744 da Benedetto XIV, che aveva provveduto a revisionare la toponomastica e a delimitare le zone della città, e a sostituirla con una sezionale: alcuni rioni vennero accorpati in un'unica sezione e nessuno conservò la vecchia denominazione. Furono create dodici Sezioni e, per quel che riguarda il

rione S. Angelo nel quale insisteva il Ghetto, fu unito con quello di Pigna a formare la Sezione Pantheon.

Anche le modalità di reclutamento della Guardia Nazionale furono rigidamente regolamentate e collegate proprio alla nuova divisione sezionale. Ogni «sezione» doveva fornire almeno un battaglione composto da 10 compagnie di 100 uomini ciascuna per un totale di 1000 soldati; per le sezioni più popolose erano previsti due battaglioni, e la Repubblica nominò dei commissari con il compito di formare gli elenchi di tutti coloro che vi si sarebbero dovuti iscrivere. Successivamente, le singole compagnie si sarebbero dovute riunire in un apposito luogo e, in forma assembleare, eleggere per voto gli ufficiali e i sottoufficiali. I restanti ufficiali superiori, maggiori, capi-battaglioni e generali sarebbero stati nominati direttamente dal Consolato.

Purtroppo la documentazione relativa alla Guardia Nazionale è andata perduta, distrutta forse dagli stessi uomini che ne avevano fatto parte per evitare problemi una volta ripristinato l'antico governo, ma tra le carte dell'Archivio della Comunità Ebraica sono stati rinvenuti due documenti di estremo interesse; il primo è un elenco di «Cittadini per la Guardia Nazionale» redatto dai commissari incaricati della sua formazione e fu prodotto dalla Repubblica, purtroppo risulta essere mutilo, ma contiene ugualmente importanti notizie; il secondo è una nota, redatta dall'Università dove si elencavano tutti coloro che presentavano i requisiti necessari per entrare a far parte della Guardia.

Prima di analizzarne il contenuto è necessario fare una premessa sulla maniera in cui vennero redatti. Quello del governo è un elenco, in cui si annotarono i nominativi di tutti coloro che si sarebbero potuti arruolare nella Guardia Nazionale, con l'indicazione della professione e del luogo di lavoro. Quello della comunità è un elenco dei capifamiglia, con accanto il numero degli individui che la componevano atti al servizio, seguita dalla professione e dal sito lavorativo. Dai due testi si evince come i nuovi amministratori si fossero adeguati ai criteri importati dalla Francia rivoluzionaria, redigendo un elenco nominativo, mentre, l'Università continuò a mantenere le vecchie modalità pontificie che erano quelle di censire solo i capifamiglia per applicare poi loro la tassazione. Adattarsi ad un nuovo sistema non fu sempre facile o immediato ed ecco, come due elenchi ci mostrano adeguamenti e persistenze verso le nuove modalità portate dal cambiamento, non solo e non tanto di governo politico, ma soprattutto di status civile. L'università degli ebrei continuò, infatti, a pensare se stessa non come composta da singoli individui, uguali davanti alla legge, ma come un insieme di famiglie che avevano il loro rappresentante e referente nel padre o in chi ne faceva le veci.

Da queste carte risulta che gli uomini rispondenti ai requisiti necessari per entrare a far parte della Guardia fossero all'incirca 950. Il dato non deve sorprenderci e può essere considerato sufficientemente attendibile dal momento che, secondo il censimento del 1796, la Comunità era formata all'incirca da tremila persone; escludendo le donne, i minori di diciotto anni, i maggiori di cinquanta e le altre categorie menzionate dalla legge, il numero, pari a circa un terzo della popolazione, è credibile.

La Repubblica chiese a tutti i cittadini di partecipare alla sua difesa e anche gli ebrei furono investiti in pieno da questa responsabilità. Il 14 marzo 1798, molti di loro si presentarono al Collegio Romano dove si doveva era stata convocata la riunione della Sezione Pantheon a seguito della quale si sarebbero dovuti formare i battaglioni. La massiccia presenza degli israeliti provocò forti reazioni contrarie nei dei cristiani che non volevano arruolarsi con loro, tanto da costringerli ad abbandonare la seduta. Il giorno successivo il Consolato inviò un distaccamento di dragoni al Collegio Romano per evitare disordini.

Non possiamo sapere con certezza quanti ebrei furono arruolati nella Guardia, ma il 18 marzo 1798, quattro giorni dopo i fatti del Collegio Romano, Isach Baraffael, uno degli ebrei più ricchi del Ghetto, venne nominato Maggiore della Guardia Nazionale tra «le acclamazioni di

molti della sua setta» e lo sconcerto degli «altri».

L'incarico di Baraffael come maggiore della Guardia non durò a lungo ed ebbe una conclusione molto significativa; alla fine del settembre del 1798, circa sei mesi dopo la sua elezione, venne destituito dall'incarico con la motivazione di essersi rifiutato «di servire il dì primo dell'anno 7 la solenne funzione celebrata sulla piazza del Vaticano, per essere giorno di Sabato», aggiungendo che i cittadini dovevano la loro prima e assoluta fedeltà alla patria e non ad una religione. Da parte dei repubblicani, soprattutto di quelli più democratici, risultava poco comprensibile l'attaccamento degli ebrei alla loro religione e che questo potesse finire per avere una maggiore preminenza sui diritti e i doveri di cittadino. Ma, se ci poniamo dalla parte di Baraffael la tempistica pone delle questioni; è possibile che nei mesi precedenti non si fosse presentata una simile incompatibilità? In precedenza non vi fossero mai state situazioni in cui il riposo del sabato aveva urtato contro i doveri legati al ruolo che ricopriva? Forse, ed è un'ipotesi interessante, tra marzo e settembre 1798, le vicende della Repubblica contribuirono ad indebolire la fiducia e l'entusiasmo «che avevano consentito ad un ebreo di rinunciare al senso di sicurezza che un'osservanza rigida delle regole induce», oppure, in ultima analisi, Baraffael non colse sino in fondo la novità portata dalle armate francesi, cioè l'essere cittadino di una Repubblica che riconosceva sì la sfera religiosa, ma che la relegava in un ambito esclusivamente privato e dunque fuori dalla vita pubblica. Egli accettò e aderì alla Repubblica di cui vide gli aspetti positivi in termini di libertà e di uguaglianza, ma fu sul terreno religioso che la mentalità ebraica prevalse, non consentendogli di comprendere il cambiamento reale portato dalla Rivoluzione, il non essere contro la religione in quanto tale, ma solo quando questa si intrometteva nella sfera degli affari dello Stato, oppure quando ostacolava apertamente la Rivoluzione stessa. Del resto, i francesi vennero come conquistatori e non come liberatori, quindi, se i principi rivoluzionari non permearono profondamente di sé la Repubblica e i suoi aderenti, per la volontà stessa egli uomini del Direttorio, non può sorprenderci se una fede ed una pratica religiosa millenaria ebbero la meglio su Isach Baraffael.

In una città che da secoli aveva come suo sovrano il papa, rappresentante di Dio in terra, più che altrove la religione diveniva parte integrante della quotidianità di tutti gli uomini e le donne che la abitavano. Questo potrebbe spiegare i problemi di quanti, fossero essi cristiani o ebrei, non sentendosi pronti o non volendo abbandonare il loro credo con le sue pratiche, dovettero affrontare lo scontro tra il servizio da prestarsi alla Repubblica e la religiosità.

Di questi problemi si ritrovano tracce in una richiesta presentata il 22 marzo 1798 direttamente al console Angelucci da parte di un ufficiale della stessa Guardia, tal Giardini. Egli addusse due questioni di ordine religioso per giustificare l'esclusione degli ebrei dalla Guardia; la prima era legata all'uso comune di recitare la sera, il Rosario nei diversi Rioni. Qualora gli ebrei si fossero trovati presenti a una simile pratica avrebbero deriso i cristiani; la seconda ineriva al passaggio del Viatico per le strade della città, incontrando il quale gli stessi non si sarebbero mai prestati all'omaggio. Alle preoccupazioni dell'ufficiale, Angelucci rispose in maniera molto decisa e respinse tale richiesta con la motivazione che tra ebrei e cristiani l'unica differenza era «quella di un pezzo di carne in meno» e che quindi non vedeva motivi per escluderli. Da questa carte sembra, quindi, che gli ebrei potessero partecipare alla Guardia Nazionale ma i due più importanti diaristi, Sala e Galimberti ci informano che agli ebrei venne applicata la normativa degli ecclesiastici che prevedeva una esenzione dal servizio in cambio del pagamento di un obolo in denaro.

Pur non conoscendo i motivi che avrebbero portato il Consolato a prendere la decisione di cui parlano i due diaristi, è legittimo ritenere che una simile scelta ebbe come intento quella di evitare l'accrescersi di ulteriori tensioni che avrebbero potuto comportare, da una parte un calo di consensi nei sostenitori della Repubblica, dall'altro un aumento delle violenze verso gli ebrei, con la conseguente instabilità del precario equilibrio cittadino. Le rinvenute tracce

delle proteste e delle violenze che si ebbero a seguito della possibilità data agli ebrei di partecipare alla Guardia Nazionale, favorirebbero questa ipotesi.

Sappiamo, ad esempio, che alcuni ebrei, di cui non conosciamo i nomi, furono oggetto di offese rivolte loro dal sarto Vincenzo Guidotti e dal cioccolatiere Antonio Bertoldi mentre si recavano al Collegio Romano per rispondere alla chiamata della Guardia Nazionale. Gli ebrei protestarono per tali offese e i due cristiani furono prontamente arrestati su ordine del console Angelucci, ma vennero rilasciati dall'Aiutante Generale della Guardia Giannelli «senza alcun ordine dei ministri». Costui è un personaggio la cui complessa personalità lo rende interessante e che fu processato per violenze ad ebrei e a cristiani. Si trattava di un uomo prepotente e violento, che non si fece scrupoli ad abusare del potere della sua carica per il proprio tornaconto personale. Tra gli abusi compiuti vi furono quelli a danno di una decina di ebrei. Questi ultimi vennero arrestati dalla Guardia Civica con l'accusa di aggiottaggio, furono portati al profosso e privati di tutti i loro valori. Dimostrata l'insussistenza dell'accusa, chiesero la restituzione dei beni, ma, per riaverli, furono indirizzati direttamente alla casa di Giannelli, a Strada della Croce. L'Aiutante Generale, non solo rifiutò di restituire il dovuto, ma li sbeffeggiò e minacciò, arrivando ad alzare le mani su uno di loro.

Esemplificativa per comprendere il carattere del personaggio fu la testimonianza di Giacobbe Sonnino, che raccontò della sua visita a Giannelli: «essendovi andato il giorno appresso invece della moneta suddetta ricevette una cedola di 32 scudi. Si lamentò di sua maniera di operare, e ne riportò delle ingiurie minacciandogli di tagliare la testa e gettarlo per la finestra».

Delle prepotenze di Giannelli non furono vittime solo gli ebrei, ma anche i cristiani. Tuttavia, la lettura dei documenti ci permette di cogliere un tratto antiebraico della sua mentalità che emerse con forza a seguito dell'episodio dell'arruolamento degli ebrei nella Guardia Nazionale. Da questo momento la sua avversione per i «giudei» fu sempre più evidente, e si manifestò con il rilascio del sarto e del cioccolatiere e in seguito con i soprusi e le violenze mascherati dalla sua divisa.

Per concludere, sulla reale partecipazione degli ebrei alla Guardia Civica non possiamo che fare delle ipotesi mancando una documentazione certa. Partendo dai dati in nostro possesso si può sostenere che gli ebrei furono chiamati a far parte della Guardia, come attestano i documenti dell'Archivio della Comunità. Sappiamo che si recarono al Collegio Romano e che sia nel tragitto, che durante la seduta scoppiarono tumulti. Sembrerebbe che a dispetto di queste resistenze essi poterono accedere alla Guardia, ma che alla fine le autorità, spinte da una crescente ostilità popolare, furono costrette a cedere ai cristiani; ma forse è più plausibile l'ipotesi che vede la Repubblica preferire l'introito economico che gli sarebbe derivato da questa vicenda piuttosto che fronteggiare rimostanze e violenze.

5. Tra napoletani e francesi (27 novembre 1798 - 15 dicembre 1798)

La proclamazione della Repubblica romana creò nuovi timori alla Corte dei Borboni, che temeva una possibile invasione da parte delle truppe francesi, ormai ai suoi confini, ma contemporaneamente prospettava una concreta possibilità di realizzare quelle mire espansionistiche che, da sempre, il Regno di Napoli nutriva verso lo Stato della Chiesa.

Sulla possibilità di una guerra, Ferdinando IV e Maria Carolina, animati da forti sentimenti antifrancesi, preferirono non ascoltare i consigli di prudenza del Ministro degli Esteri, il marchese di Gallo, e assecondare, invece, la fazione belligerante. Il 19 maggio 1798, infatti, fu concluso un trattato di alleanza con l'Austria; in seguito, nel giugno dello stesso anno, l'invasione di Malta da parte dei francesi, rafforzò le posizioni di quanti erano favorevoli alla guerra. Fu, però, l'arrivo di Nelson, vincitore della battaglia di Abukir, a Napoli il 22

settembre 1798, che fece rompere ogni indugio sulla decisione di dichiarare guerra alla Repubblica romana.

L'esercito del Regno di Napoli era formato da truppe raccogliticce, male addestrate, male armate e con servizi di sussistenza quasi inesistenti. Dei 64.000 uomini che lo componevano, solo 22.000 vi erano già stati arruolati prima delle ostilità con la Francia; gli altri furono reclutati con la pratica delle leve obbligatorie che, iniziate il 5 agosto del 1794, culminarono con quella del 2 settembre 1798 che prevedeva il reclutamento di 40.000 uomini.

In previsione dell'apertura delle ostilità, l'esercito, il cui comando fu affidato al generale austriaco Carlo de Mack von Leibarich, si raggruppò a S. Germano, al confine con la Repubblica romana. Il 14 novembre 1798 da S. Germano, Ferdinando IV emanò un proclama nel quale affermava la necessità di muovere guerra alla Repubblica romana per riconsegnare al papa i propri domini e per «ravvivarvi la Cattolica Religione, farvi cessare l'anarchia, le straggi, e le depredazioni, ricondurvi la pace». Dopo nove giorni, il 23 novembre, con estrema lentezza, il centro dell'esercito napoletano oltrepassò il confine. A destra era appoggiato da un corpo distaccato guidato dal maresciallo Micheroux e, a sinistra, da uno guidato dal principe Giuseppe di Sassonia. Nel frattempo, il maresciallo Damas muoveva dalla piana di Sessa, mentre il tenente generale Diego Naselli avanzava sulla linea costiera Gaeta - Terracina. Infine, altri due distaccamenti muovevano dall'Aquila e da Tagliacozzo, comandati rispettivamente dai colonnelli Camillo Giustini e Baldassarre Sanfilippo.

Sul fronte francese, intanto, il comandante in capo, generale Macdonald, scelse come piano di guerra quello di effettuare una ritirata tattica, senza lasciare nessuna arma o munizione al nemico. Questa tattica difensiva fu motivata dalla consapevolezza di non poter affrontare in campo aperto un esercito numeroso come quello napoletano. Quando fu sostituito nella sua carica dal generale Championnet, quest'ultimo non modificò la strategia difensiva impostata dal suo predecessore.

Cominciate le ostilità, immediatamente i soldati francesi, guidati dal generale Girardon, si ritirarono dal Dipartimento del Circeo, dirigendosi verso la capitale, dove si unirono alle truppe del comandante in capo Championnet, che «alle 22 partì ... con tutto lo stato maggiore facendo la strada del Corso piena di popolo». Così, i francesi evaquarono Roma, lasciando un solo presidio a controllare la fortezza di Caste S. Angelo.

5.1. Il preludio all'invasione: Roma 12-27 novembre 1798

Un corriere proveniente da Napoli e diretto a Firenze, si fermò a Roma, a seguito di ciò, il Consolato, svegliato nel cuore della notte, si riunì immediatamente. Circolò, inoltre, la voce che le truppe del Dipartimento del Circeo erano state assediate a Velletri. In molti forni mancò il pane, ed in altri fu distribuito sotto la sorveglianza della guardia civica. Infine, si impose l'eliminazione o la copertura di tutte le immagini sacre, pubblicamente visibili nelle vie della città. Questo è quanto si legge nelle memorie dell'avvocato Galimberti il 12 novembre 1798. A questa data si possono far risalire le prime notizie di cui si dispone che cominciano a fornire un'idea di quello che fu il clima che caratterizzò Roma nei giorni che precedettero l'invasione dei napoletani.

Da quel momento continui furono gli arrivi di truppe provenienti dal Dipartimento del Circeo. La loro presenza in città contribuì alla diffusione, tra gli abitanti di Roma, di voci che, nonostante fossero prevalentemente false, suscitarono sentimenti contrastanti, di ansia o di attesa, contribuirono a creare ulteriore tensione tra la popolazione, oltre a quella già provocata dagli oggettivi disagi che una massiccia presenza di soldati implicava.

In una situazione di incertezza, come quella di una città minacciata, antiche paure riaffioravano e portavano con sé la necessità di trovare un capro espiatorio che, una volta

sostituito al reale generatore di quelle paure, servisse ad esorcizzarle. Da secoli a Roma, nei momenti di crisi, gli ebrei furono sempre ritenuti in qualche modo responsabili di quanto accadeva, in modo da fornire un tangibile bersaglio alle tensioni, spesso violente, dei loro concittadini.

Uno dei maggiori motivi di agitazione per i romani, in quei giorni, fu la paura della fame, che li spinse ad assediare i forni, tanto da arrivare alla necessità di farli presidiare. Così scrisse Francesco Fortunati nelle sue memorie, il 17 novembre 1798: «Non puole immaginare veruno qual fosse l'affollamento in tutti li forni per prendere il pane, che non erano bastanti li soldati a tenere a dovere il popolo, che concorreva». La penuria di pane era, secondo molti, causata dagli incettatori che, comprando grandi quantità di quell'alimento indispensabile, lo rivendevano nel Ghetto al prezzo maggiorato di un baiocco la pagnotta. Gli ebrei, poi, lo trasformavano in biscotto, per non correre il rischio di restarne senza «e così quella perfida gente aveva fatto suscitare una non indifferente carestia». L'assalto ai forni, nel mese di novembre, fu uno dei problemi più pressanti per le autorità repubblicane. Anche sul *Monitore Romano*, del 19 novembre, si riportò la notizia che la scarsità del pane poteva essere attribuibile ad una speculazione degli ebrei che, comprandone grandi quantità lo rivendevano, poi, a prezzi più alti. Per avallare questa congettura, si riportò un fatto accaduto il giorno precedente, quando un grasciere si predispose a verificare la fondatezza di queste voci. A seguito di un copioso acquisto di pane da parte di un ebreo, lo seguì fino a casa e lo arrestò. Si scoprì che quell'eccezionale compera era destinata ad un pranzo di nozze. Il giornale, aggiunse, però, che dopo quanto accaduto in quella giornata, molti correligionari del mal capitato si affrettarono a gettare le loro scorte di pane nel Tevere.

È interessante notare che, a dispetto della differenza delle fonti, la memoria di un privato da una parte ed un giornale dall'altra, entrambe veicolarono l'immagine stereotipata degli ebrei che, avidi di guadagni, non esitavano a operare speculazioni su un bene primario come il pane. Del resto, non potendosi associare la difficoltà di approvvigionamento e di reperimento del grano al periodo congiunturale di maggio - giugno, gli stessi redattori del *Monitore* ritennero plausibile una possibile responsabilità del Ghetto.

Il personaggio dell'ebreo proprio dell'immaginario collettivo prendeva il sopravvento sull'ebreo reale, come in un gioco di specchi, tanto da attribuirgli azioni, gesti e parole che mai avrebbero potuto appartenergli, nemmeno nel nuovo contesto repubblicano. Così, per i romani, gli abitanti del Ghetto divenivano gli autori di traffici e commerci, come quello del grano, che mai praticarono a Roma. I loro magazzini, colorati da tante stoffe diverse, si riempirono di «grasce» con i quali, in combutta con francesi e giacobini, avrebbero affamato il popolo.

Si trattò di notizie palesemente false, ma «falsi racconti hanno sollevato le folle. Le notizie false, in tutta la molteplicità delle loro forme - semplici dicerie, imposture, leggende - hanno riempito la vita dell'umanità». Esse servono allo storico per penetrare e per comprendere la mentalità che spinge gli uomini a determinate azioni, come nel caso dei romani, che, non appena le truppe napoletane entrarono nella città, presero d'assalto i magazzini degli ebrei, convinti che nascondessero grano e generi alimentari. Una falsa notizia, verità per quegli uomini, ne determinò i loro comportamenti.

In realtà, la penuria di pane a Roma non fu causata dagli ebrei, ma dal numero sempre crescente di soldati che giungevano quotidianamente in città, i quali dovevano essere rificillati. Inoltre, i comandanti cominciarono a predisporre le scorte in previsione della guerra, per cui, anche l'aumento della panificazione non bastò a soddisfare il fabbisogno quotidiano di pane in una città alla vigilia di un'invasione.

La possibilità, sempre più frequente, di trovare un forno vuoto, non fu l'unico problema che la popolazione si vide costretta ad affrontare e che contribuì ad aggravare condizioni di vita già precarie. Un'imminente guerra implicava la soddisfazione di bisogni fondamentali per le

truppe, come l'equipaggiamento, l'alloggio e l'armamento. Naturalmente l'onere di queste necessità ricadde sulle spalle dei romani, che furono costretti a sobbarcarsi la spesa dei soldati. Più si avvicinava il pericolo dell'invasione più le richieste dei generali francesi si facevano pressanti e gravose.

Il 22 novembre, il Consolato emanò un decreto che, tra le altre disposizioni, obbligava tutte le municipalità di Roma a consegnare, nel termine di 24 ore, gli abiti ed i panni neri presso un magazzino generale allestito nell'ex convento delle Convertite. Tutti i sarti vennero precettati per la realizzazione delle divise. Inoltre, i grandi edili dovettero reperire due locali che vennero utilizzati per la preparazione delle selle e delle scarpe, motivo per cui anche i «sellari» e gli «scarpinelli» furono precettati.

Tutte queste contribuzioni costituirono un peso grandissimo per la popolazione, sia in termini di fornitura di materie prime, che in giornate lavorative le quali, a dispetto di quanto pubblicato sul decreto, venivano raramente rimborsate e retribuite. Non va dimenticato, che qualche giorno prima, il Consolato aveva già invitato i romani a mostrare il loro attaccamento alla Repubblica, offrendosi di alloggiare i sempre più numerosi soldati che giungevano in città. Chiaramente non si trattò di un invito, che poteva prevedere un rifiuto, bensì di un categorico ordine. Ospitare un milite significava dovergli fornire vitto e alloggio. Le spese che questi ultimi comportavano, sarebbero state, in seguito, rimborsate dall'amministrazione; tuttavia, era prassi comune che questi rimborsi si facessero attendere lungamente. Nessuno gradiva essere costretto a tenere un soldato in casa, ma, vista l'impossibilità di un rifiuto, quantomeno si preferiva un soldato semplice ad un ufficiale, il cui mantenimento implicava una spesa quasi doppia.

Le contribuzioni straordinarie che furono richieste dalle autorità repubblicane e dai generali francesi accentuarono nella popolazione il malcontento che andò ad unirsi alla tensione provocata dal clima di instabilità che caratterizzò Roma in quei giorni. Questo connubio produsse una miscela esplosiva che, di lì a poco, si sarebbe rivelata molto pericolosa per gli ebrei, tanto più che, il 28 brumale anno VII (18 novembre 1798), il generale Championnet emanò una legge in cui, conseguentemente a quella del 21 messifero anno VI (9 luglio 1798), sottoponeva gli ebrei alla stessa imposizione fiscale degli altri cittadini romani, sollevandoli dall'onere della tassa sulla Casa dei Catecumeni e sugli altri Luoghi Pii. Questa legge fu emanata a seguito dei molti reclami presentati dagli ebrei, ma ciò bastò a radicare sempre più, tra i cristiani, la convinzione che i giudei traessero non pochi vantaggi dal governo repubblicano e dalla presenza dei soldati francesi. La diversa tassazione a cui erano sottoposti gli abitanti del Ghetto era, da secoli, un simbolo dell'alterità degli ebrei, la Repubblica, dopo i portoni ed il segno giallo, cancellò anche questo.

Nella realtà, gli uni come gli altri erano schiacciati dalle continue richieste degli «occupanti» d'oltralpe, costretti a enormi esborsi di denaro, che raramente veniva restituito per intero, e sottoposti alle stesse precettazioni dei cristiani, per soddisfare le necessità di guerra dei francesi; si legge, infatti nel proclama consolare, al punto 3: « Tutti gli ebrei e sarti sono posti in requisizione per lavorare al bottegone generale ove sarà posta una guardia». A ben considerare, anche durante la Repubblica e in un momento di crisi, si mantenne una distinzione tra questi uomini: i cristiani erano sarti, gli ebrei erano ... ebrei.

Ad un osservatore esterno la vita di Roma dovette apparire molto frenetica nei giorni che precedettero l'invasione dei napoletani. Truppe che entravano e uscivano dalle porte della città; controlli sempre più capillari per quanti si fossero dovuti recare in altre zone dello Stato della Chiesa o all'Estero; stretta vigilanza su quanti fossero originari del Regno di Napoli; requisizioni sempre più frequenti di cibo, stoffe, armi, insomma, di tutto quello che serviva ad una città che si apprestava alla guerra; notizie confuse e discordanti che giungevano nella capitale su vittorie o sconfitte dei francesi; attese piene di speranza per l'arrivo dei napoletani per alcuni, delusione per altri; ma per la maggior parte della popolazione solo difficoltà

sempre maggiori per tirare avanti, tensioni crescenti e astio verso i repubblicani, i francesi e, dunque, gli ebrei.

Ancora pochi giorni e gli abitanti del Ghetto avrebbero dovuto pagare le spese dell'esperienza repubblicana per i loro concittadini.

5.2. *Di nuovo in Ghetto: i Napoletani a Roma (27 novembre 1798)*

Il 26 novembre, il generale Championnet uscì da Roma; il giorno seguente, da Porta S. Giovanni, cominciarono ad entrare le truppe napoletane, immediatamente, si scatenò la violenza popolare: gli alberi della libertà furono tutti abbattuti e bruciati, le case dei giacobini vennero saccheggiate e distrutti i simboli della Repubblica, come la colonna in memoria del generale Duphot. Ma il disprezzo per la Repubblica fu tale che si arrivò alla profanazione dei cadaveri di alcuni soldati polacchi. Anche l'ostilità verso gli ebrei, già manifestatasi nella rivolta di Trastevere del 25 febbraio 1798, tornò ad esplodere. La stessa sera dell'arrivo dei napoletani:

«Il Popolo chiede vendetta sugli Ebrei, e in folla si è portato al Ghetto, minacciando d'incendiarlo. Accorsa la Truppa Nazionale, a grave stento ha potuto contenere la moltitudine, e per placare in qualche maniera il di Lei furore, è stata costretta ad estrarre dal Ghetto l'Albero della libertà, che poi è stato messo in pezzi e bruciato sulla vicina piazzetta della Pescaria».

Finalmente per i romani era giunto il momento di vendicarsi degli ebrei affamatori. La violenza popolare costrinse gli abitanti del Ghetto ad una nuova clausura forzata tra le mura di questo, sotto la protezione dei napoletani che avevano cacciato chi li aveva liberati. Così, mentre il 29 novembre del 1798 si aprirono le porte della città per far entrare Ferdinando IV, quelle del Ghetto si richiudevano dietro gli ebrei.

La vendetta di cui parla Sala nasce dalla convinzione di molti romani che, data l'inscindibilità del binomio giacobini-ebrei, questi ultimi si fossero arricchiti enormemente durante i mesi della Repubblica, con la vendita degli arredi sacri, seguita alla spoliatura delle chiese, e con l'acquisto dei Beni Nazionali, rimanendo immuni dalla crisi economico-finanziaria che aveva messo in ginocchio la restante popolazione.

Questa convinzione è una «falsa notizia» causata da una percezione alterata della realtà frutto della mentalità controrivoluzionaria ed antiebraica.

Il comportamento di alcuni, che come abbiamo visto ci fu realmente, venne letto dalla popolazione come la pratica di tutti. Questo si può spiegare con la presenza, nella mentalità popolare, dell'idea che gli ebrei si sarebbero comportati in quel determinato modo. La popolazione era convinta dell'arricchimento degli ebrei, per questo, approfittando del caos che si venne a creare in città tra l'uscita dei francesi e l'entrata dei napoletani, si dette al saccheggio dei loro magazzini situati a ridosso delle mura del Ghetto. In queste ruberie il popolo trovò man forte in parte della soldatesca che, anziché occuparsi della pubblica tranquillità, non esitò a trarre personale vantaggio dalla situazione.

Il sergente della Guardia Civica, Francesco Gai, di stanza al Ghetto, fu accusato di essere stato uno degli artefici dei furti compiuti ai magazzini degli ebrei, in special modo a quelli che si trovavano a S. Tommaso a Cenci. Durante l'interrogatorio del processo così dichiarò:

«essendo io sergente d'ispezione in Ghetto venerdì mattina passata, venne ivi un tal Cimarra pescivendolo, e ci ordinò a nome del Generale, che avessi tenuti gli uomini impostati avanti li magazzini degli ebrei posti a S. Tommaso a Cenci, giacché il popolo diceva, esser li medesimi pieni di grasce, per evitare, che non fossero sfasciati».

Un ruolo di primo piano, in queste vicende, lo interpretò, dunque, il trasteverino Gioacchino Savelli, detto Cimarra, uno dei principali animatori della rivolta di Trastevere e dichiarato nemico degli ebrei, di cui si tratterà più avanti.

Nello stesso interrogatorio Gai informò anche delle ruberie che i napoletani e i romani compirono a danno degli ebrei, portandosi via delle galline, delle tele e dei cappotti giustificando il furto con l'affermazione «era roba d'ebreacci».

È interessante osservare come i napoletani, al di là della pessima fama che li accompagnava, fossero accomunati ai romani dalla stessa mentalità controrivoluzionaria e dalla stessa acredine verso gli ebrei. Infatti, lo stesso atteggiamento mentale li portò ad assalire i magazzini di questi, convinti di trovarvi il grano che era stato sottratto nei giorni precedenti la fine della Repubblica.

Questo assalto si configura come una sorta di risarcimento per la fame patita dal popolo, causata anche da quanti avevano appoggiato e sostenuto i francesi. In realtà vi troveranno solo le mercanzie necessarie al commercio degli ebrei, nella fattispecie tessuti e cappotti e, come generi alimentari, troveranno solo dei «gallinacci».

I soldati napoletani non si limitarono a depredare gli ebrei dei loro beni posti nei magazzini fuori dal Ghetto, ma, a differenza dei romani, ebbero la possibilità di agire anche tra le mura di questo. Un caso per tutti fu quello di Salvator Sermoneta che si vide privato di due cavalli ed un carretto sottrattigli da due soldati e che a sfregio, il giorno seguente, gli riportarono uno dei due animali, ferito al petto mortalmente.

Dunque, nemmeno all'interno del Ghetto gli ebrei erano al sicuro dai soprusi, ma neanche dalle violenze della popolazione. Infatti, l'11 dicembre, secondo quanto riportato in una relazione dei soldati di guardia al Serraglio, un gruppo di abitanti del rione Regola diede inizio ad una serie di tumulti contro gli ebrei. Una sassaiola ruppe i vetri delle case di alcuni di questi che si trovavano in prossimità del portone di Regola, alcuni sassi colpirono delle persone, tra cui il tenente Adinolfi. Con molta difficoltà si riuscì a riportare l'ordine.

Se a Roma gli ebrei furono oggetto della violenza popolare, nei paesi dello Stato Pontificio dovettero subire quella degli insorgenti.

Velletri fu il luogo dove tali atti assunsero le forme più gravi. Dalla notte del 26 novembre e fino a tutta la giornata del 28, molti ebrei furono assaliti e saccheggiati dagli insorgenti, e solo per «Divina Misericordia» riuscirono a salvare la vita fuggendo o nascondendosi.

In quegli stessi giorni a Velletri si teneva una fiera e per questo motivo in paese numerosa era la presenza ebraica che fu l'oggetto della violenza degli uomini delle masse o dell'avidità dei velletrani.

La notte del 26 novembre del 1798 gli insorgenti entrarono nel paese di Velletri e scatenarono la caccia al giacobino e all'ebreo. Tra i primi a fare le spese di queste aggressioni furono gli Ascarelli che videro la loro bottega con l'annessa abitazione predate e devastate dalla furia delle masse. Essi stessi riuscirono ad aver salva la vita solo dopo aver implorato la pietà di questi. Sorte analoga subirono Prospero Pontecorvo, che alloggiava presso il velletrano Vincenzo Scarapocchi, in una casa sulla piazza della città, e Tranquillo Volterra che, durante la sua presenza in paese, era solito pernottare da Nina Senza Culo la quale, durante la sua assenza, ne custodiva le mercanzie. Contemporaneamente, molti velletrani pensarono di approfittare del disordine che si era creato, per rubare e non pochi ebrei dovettero far le spese di queste azioni. Non tutti i paesani si comportarono allo stesso modo, così Olimpia Costanza, che aveva come locatari della sua bottega alcuni ebrei, ne difese le merci, inoltre, si preoccupò di mettere in guardia la vedova Brunetta Di Porto dalle ruberie di Cesare muratore, presso cui alloggiava.

Gli avvenimenti di Velletri evidenziano due tipologie di violenza di cui gli ebrei furono oggetto. Quella più locale e meno feroce, da parte degli abitanti del paese, dettata dalla

volontà di approfittare del momento favorevole creato dalla momentanea assenza del potere e dall'ingresso degli insorgenti in loco. L'altra, perpetrata dagli insorgenti, che si connota per un'intenzionalità di aggressione verso l'ebreo, equiparato al giacobino. Non fu casuale tra i capi degli insorgenti a Velletri, la presenza di Cimarra.

A dispetto del pensiero dei cristiani, come già precedentemente sottolineato, anche gli ebrei furono oggetto delle contribuzioni dei francesi. Tuttavia, la permanenza dei napoletani a Roma fu per loro molto più gravosa. In primis, perché non ebbero la possibilità di praticare i loro negozi con la stessa libertà di prima, poi, perché rinchiusi nuovamente nel Ghetto, dovettero sobbarcarsi l'onere delle spese di mantenimento della soldatesca posta a guardia di questo.

Su questo specifico punto disponiamo di un'utile documentazione, costituita da una serie di ricevute rilasciate per il pagamento giornaliero dei soldati di stanza al Ghetto. Si tratta di documenti relativi a sedici giorni di permanenza su diciotto, quindi un campione esaustivo per fornirci un quadro delle spese sostenute.

Il seguente grafico evidenzia la spesa in scudi che, giornalmente, gli ebrei dovettero sostenere per il solo mantenimento della guardia.

Grafico n. 1: spese per i soldati del Ghetto

Non appena le truppe napoletane entrarono in città, il Ghetto fu posto sotto il loro presidio e, immediatamente, fu richiesto il pagamento dei soldati. La spesa totale fu di 243 scudi e 72 baiocchi con una media dei costi quotidiani di 16 scudi e 25 baiocchi, una cifra di non poco conto, tenendo presente le difficili condizioni finanziarie in cui versava la Comunità. Il picco maggiore della spesa si registrò il 4 dicembre, con la presenza di 85 uomini.

Le carte ci forniscono informazioni anche sul numero e sulla qualità dei soldati preposti a tal compito.

Grafico n. 2: numero dei soldati in rapporto ai giorni

Come si può rilevare dal grafico n. 2, l'impegno delle forze dispiegate era rilevante. Un solo giorno, il 9 dicembre 1798, risultò essere inferiore alle 50 unità, mentre, in ben quattro giorni si superarono le 60 unità, con una media giornaliera di 56,9 uomini al giorno. Segno evidente del reale pericolo che correavano gli ebrei.

I soldati furono posti di picchetto in quattro zone adiacenti le mura del Ghetto: alla Reginella; alla Regola; alla Pescheria e alla Casa Bruciata. Vi erano sempre ufficiali, sergenti, caporali e soldati della truppa. Tutti questi uomini, oltre a ricevere una paga dagli ebrei, dovevano essere sfamati e spesati delle torce che utilizzavano durante la guardia notturna.

Grafico n. 3: comparazione tra scudi e soldati in rapporto ai giorni

Il grafico n. 3 è la risultanza della comparazione dei due istogrammi precedenti e mostra il rapporto direttamente proporzionale tra il numero dei soldati e le spese per il loro mantenimento. Si evince, in maniera piuttosto chiara, come questo rapporto fu tendenzialmente costante, tranne per due anomalie nei giorni del 4 e del 9 dicembre, la prima per eccesso (scudi 31,35/85 soldati) e la seconda per difetto (scudi 12,40/44 soldati).

Queste non furono le sole contribuzioni che l'Università fu obbligata a versare ai napoletani. Numerose furono le tassazioni straordinarie, di cui ci limitiamo a ricordarne solo alcune: quella del 29 novembre che gravò su alcuni tra i più ricchi esponenti della Comunità, che sborsarono 699 scudi e 50 baiocchi, a cui si sommarono i 250 scudi che versò ognuna delle cinque Scuole, per un totale di 1949 scudi e 50 baiocchi; ancora, una contribuzione di diverse stoffe richieste, per mezzo di un biglietto, ai maggiori mercanti del Ghetto, pari ad un controvalore di 995 scudi e 46 baiocchi. La lista potrebbe risultare molto più lunga, ma queste cifre già consentono di comprendere quanto fu pesante l'occupazione napoletana che, complessivamente, costò a tutta la comunità 32.914 scudi e 22 baiocchi.

5.3. La fuga del re di Napoli da Roma (11 dicembre 1798)

Nel frattempo, le operazioni militari volgevano a favore dei francesi. La condotta militare del generale austriaco Mack fu disastrosa; la sua ala destra fu battuta a Fermo, il 4 dicembre 1798 a Civita Castellana e il 6 dello stesso mese ad Otricoli subì due sconfitte ad opera del generale Macdonald. Il 9 dicembre si arrese la città di Calvi, dove si erano ritirate le truppe del maresciallo generale Enrico Metsh e del generale Emanuele Carillo e, quindi, il generale Mack fu costretto ad ordinare la ritirata generale che, ben presto, si trasformò in una vera e propria rotta per l'esercito napoletano.

L'11 dicembre su invito dell'Acton Ferdinando IV si allontanò da Roma poiché, come scrisse alla moglie, «non c'è più speranza per l'offensiva, ma non si deve pensare che alla difensiva». Il 12 partì da Albano per Belvedere dove giunse nella notte del 13, «dopo ventitré ore di viaggio per strade al principio infami, cavalli pessimi, un tempo orribile e 32 ore senza nient'altro in corpo che un poco di pane e ricotta ... veramente sconquassato».

Il 15 dicembre il generale Championnet, insieme ai membri del governo Repubblicano che lo avevano seguito, rientrò a Roma e l'amaro commento dell'abate Sala fu: «l'esercito del Re delle Due Sicilie si è coperto di una vergogna sempiterna».

6. 15 dicembre 1798. Torna la Repubblica

Ripristinata la Repubblica, si provvide subito ad innalzare di nuovo, sulla piazza del Campidoglio, sia l'albero della libertà che la colonna in memoria del generale Duphot, entrambi abbattuti al momento dell'ingresso dei napoletani. Il generale Championnet, nei pochi giorni in cui rimase in città, prima di proseguire la campagna militare che lo avrebbe portato ad occupare il regno di Napoli, emanò una serie di disposizioni, come la nomina di una Commissione per l'Amministrazione della Polizia e di un Comitato Militare con le funzioni del Ministero della Guerra, in attesa della «riorganizzazione delle Autorità Costituite». Accanto a queste disposizioni ve ne furono molte altre riguardanti sia la vita della città, sia le necessità dell'armata francese come la requisizione dei cavalli e delle vetture. Tra questi atti spiccò quello del 26 gl'iale anno 7 (16 dicembre 1798), emanato immediatamente dopo l'ingresso del generale che riguardava gli ebrei; vi si leggeva:

«Informato che gli ebrei esistenti in Roma e nel territorio della Repubblica sono stati gravemente insultati; e che molti anche de' medesimi sono stati audacemente minacciati; ordina oggi a tutte le Autorità Civili, e Militari di processare severamente, e di punire ... tutti quelli, che oseranno d'insultare qualunque ebrei ... o di commettere degli attentati contro le loro Proprietà».

Un tale proclama fu giustificato dal clima di violenza contro gli ebrei che caratterizzò il breve periodo dell'occupazione napoletana; periodo nel quale, è bene ricordarlo, gli ebrei erano stati costretti a restare chiusi nel Ghetto, sorvegliato giorno e notte dai soldati del re di Napoli. Tuttavia, era l'intera città a non essere sicura e il generale Macdonald, che ebbe il comando della piazza di Roma, proprio per controllarla meglio e consentire il ritorno dei consoli emanò, il 28 glaciatale anno 7 (18 dicembre 1798), un Proclama in cui si ordinava a tutti i cittadini di consegnare, nel termine di 24, le armi da fuoco e da taglio in loro possesso. Nonostante un tale ordine, la risposta dei romani non fu positiva se, il 2 nevosio anno 7 (22 dicembre 1798), un altro Proclama dovette ribadire le disposizioni del precedente, aggiungendo che si sarebbero effettuate perquisizioni domiciliari alla ricerca delle armi. Due giorni dopo, il 4 nevosio anno 7 (24 dicembre 1798), il Consolato rientrò in città, attraversando al suono della banda via del Corso sino a giungere al palazzo del Quirinale.

Il ritorno del Consolato completò il ripristino delle Istituzioni repubblicane, dando l'avvio alla seconda fase della Repubblica romana che, però, vide il governo sempre più sottoposto al controllo della Francia. Infatti, il Direttorio decise di sciogliere la Commissione Civile e di nominare un ambasciatore nella persona di Bertolio a cui furono attribuiti tutti i poteri detenuti dai commissari; di fatto nessuna decisione poté essere presa né dalle autorità repubblicane, né dal comandante generale dell'Armata francese senza l'avallo dell'Ambasciatore che arrivò persino a legiferare direttamente.

Il controllo della Francia sulla Repubblica si rivelò in tutta la sua forza nel luglio 1799 quando, al posto del Senato, del Tribunato e del Consolato sospesi dalle loro attività, fu nominato un Comitato provvisorio di governo composto da cinque membri: il governo repubblicano era finito.

6.1 Qualcosa è cambiato. Tasse sul grano e approvvigionamenti militari

I mesi di gennaio e febbraio del 1799 furono per la popolazione di Roma estremamente duri; la città venne colpita da una fortissima carestia aggravata dall'azione degli incettatori. Numerosi furono i tumulti ai forni per il pane e leggendo le *Memorie* dell'avvocato Galimberti non vi è giorno nel quale non fosse riportata l'estrema penuria o mancanza del pane. Questa situazione di estrema indigenza fu aggravata dal pesantissimo prelievo fiscale che il governo repubblicano impose per gli approvvigionamenti militari e per le altre necessità di un esercito numeroso come quello francese.

Gli eserciti di antico regime «vivevano» sulle spalle delle popolazioni locali, che dovevano provvedere al vestiario, al cibo, all'acquartieramento della truppa, fornendo letti, materassi, coperte e anche ospitalità nelle proprie case agli ufficiali superiori; inoltre vennero requisiti i cavalli da tiro, i calessi e i carri per il trasporto delle salmerie. La presenza di un esercito si poteva paragonare ad un'invasione di locuste che, dopo il proprio passaggio, lasciava le popolazioni stremate.

Numerose, quindi, furono simili richieste per tutto il periodo repubblicano, ma, si intensificarono soprattutto dopo la prima invasione napoletana, quando il peso dei militari francesi si accrebbe notevolmente. Inoltre, dobbiamo considerare che l'invasione del Regno di Napoli comportò la presenza di numerosissimi soldati sul territorio della Repubblica romana, che transitarono per la Dominante, rifornendovisi del necessario. Da queste tassazioni e

imposizioni non fu aliena la Comunità ebraica, anzi, il volume delle contribuzioni richieste fu molto alto e in questo la prassi dei francesi e dei repubblicani non si discostò da quella del precedente governo: gli ebrei erano stati e restarono un'ottima fonte da cui attingere denaro e beni.

Ciò che invece mutò in maniera radicale fu il sistema di riscossione delle tasse e delle contribuzioni. Non più la richiesta di una somma di denaro alla Comunità che, poi, avrebbe provveduto a ripartire le quote tra i suoi membri, ma una tassazione personale e progressiva: ogni singolo cittadino dovette pagare la tassa in ragione del suo capitale, precedentemente stimato dalla Congrega. In caso di inadempienza la responsabilità sarebbe stata del singolo, quindi personale e non più collettiva. Il nuovo metodo della tassazione risentì dell'idea di cittadinanza: non più rapporti con gruppi, ma con singoli individui uguali tra loro e con le stesse responsabilità di fronte alla legge.

Prima di analizzare nel dettaglio le spese sostenute dai singoli membri della Comunità è necessario precisare che sugli ebrei romani gravarono due tipologie di contribuzioni. La prima riguardò le forniture di letti, indumenti e altri oggetti necessari all'esercito; l'Università aveva una lunga tradizione in questo tipo di commercio che, se poteva garantire una buona entrata in tempi di pace, diveniva, al contrario, molto oneroso in tempo di guerra dal momento che vigeva l'obbligo di fornitura in tempi strettissimi; i francesi e le autorità repubblicane scaricarono il peso di queste forniture quasi interamente sugli ebrei. L'altra tipologia di contribuzione fu costituita dalle tasse per l'approvvigionamento di grano e le richieste di «prestiti forzosi»; in questo caso la pressione fiscale ricadde su tutta la popolazione e gli ebrei dovettero pagare solo la parte loro spettante; tuttavia si trattò pur sempre di una cifra considerevole che, unita al dispendio economico delle forniture militari, non rese certo rosea la situazione economica della Comunità.

Nell'ASCER sono conservati molti documenti riguardanti la tassazione e le contribuzioni richieste, che coprono l'intero arco temporale di vita della Repubblica e che, messi insieme, forniscono un quadro sufficientemente impressionante del prelievo fiscale operato dai francesi.

Le richieste per le forniture militari furono numerose e molto impegnative per la Comunità. Subito dopo il rientro delle truppe francesi, il generale Championet, in data 28 glaciale anno 7 (18 dicembre 1798), inviò dei biglietti di tassazione ai singoli ebrei minacciandoli, in caso di mancato pagamento, di essere arrestati e condotti a Castel S. Angelo. La stessa procedura fu utilizzata dalla Municipalità del Primo Circondario che costrinse, il 24 fiorile (13 maggio 1799) e l'8 pratile anno 7 (27 maggio 1799), gli ebrei a fornire vestiario e pagliericci per i soldati francesi; il 12 messifero anno 7 (30 giugno 1799) fu imposto un prelievo per letti e lenzuola per un totale di 73 scudi e 35 baiocchi; il 7 termifero anno 7 (25 luglio 1799) fu la volta di calzoncini e camicie per un totale di 2000 paia ciascuno, in questo caso ogni singolo ebreo, incluso nell'elenco, avrebbe dovuto fornire un numero preciso di calzoncini o camicie sino al raggiungimento della quantità richiesta inizialmente.

In generale le forniture militari costituirono una parte relevantissima delle contribuzioni dovute dagli ebrei come risulta dalle tabelle qui sotto riportate che sono il frutto di un paziente lavoro di ricerca, di incrocio e di accorpamento di dati rinvenuti in diversi documenti dell'ASCER:

A. Tabella dei generi e dei prezzi

Numero	Tipologia	Costo*
644	Materassi	3.864
268	Capezzali	321,60
1045	Coperte	4180
800	Lenzuoli	1600
140	Tavole da letto	70
200	Lenzuoli fini	130
20	Federe fini	48
20	Banchi di ferro	45
20	Banchi di legno	45
1076	Pagliericci	3226,50
1	Letto nobile completo	68
1	Tovaglia di damasco	150
102	Canapè	153
A corpo	Biancheria per letti	120,10
3981	Camicie per soldati	3981
3615	Pantaloni per soldati	3615
Totale		21617,20

*In scudi

Le imposizioni non riguardarono solo i materiali delle forniture militari, ma, sempre a vantaggio delle truppe, si estesero anche ad altre tipologie di beni, riportati nella tabella B.

B. Altri generi

Numero	Tipologia	Costo*
10	Tavoli di noce	35
4	Finimenti per carrozze	61
1	Sella	18
1924	Sacchi per il grano	1924
Totale		2038

*In scudi

Quando non fu possibile ottenere i beni richiesti si procedette ordinando il versamento in denaro del loro valore. Alcune di queste richieste non furono effettuate dall'Amministrazione Centrale, ma dalla Municipalità del Primo Circondario nei giorni 28 glaciale anno 7 (18 dicembre 1798), 2 fiorile anno 7 (21 aprile 1799), 12 messifero anno 7 (30 giugno 1799) per questo motivo sono state accorpate e inserite nella tabella C insieme alla voce Primo Circondario.

C. Contribuzioni per i soldati

Tipologia	Costo*
Per acquisto di scarpe	450
Per acquisto di letti	104,8
I Circondario	1148,35
Totale	1703,15

*In scudi

La somma di 1148,35 scudi fu versata al Primo Circondario, ma non ne vennero specificate le singole voci di spesa, abbiamo solo notizia che il denaro fu impiegato per i bisogni delle truppe.

Oltre a questi prelievi, gli ebrei non furono esentati nemmeno dai «prestiti forzosi» e dalla tassazione per l'acquisto del grano. I primi, benché ripartiti sull'intera popolazione romana, costarono agli ebrei 19.562 scudi e 31 baiocchi. Altrettanto importante fu la tassa sul grano, imposta il 24 piovoso anno 7 (12 febbraio 1799), che gravò su 218 individui per un totale di 728 scudi e 87 baiocchi.

La Repubblica «costò» moltissimo alla Comunità ebraica. Nei suoi riguardi le autorità repubblicane e quelle francesi tennero un duplice atteggiamento; da un lato garantirono ai suoi membri l'uguaglianza e la libertà, ma, dall'altro, la considerarono come un fiume dal quale drenare continuamente denaro non discostandosi in questo da quanto era stato fatto dai governi pontifici. Gli ebrei erano ritenuti ricchi, quindi dovevano contribuire in maniera adeguata al sostentamento del governo qualunque fosse stata la sua sorte. Quanto poi questa ricchezza fosse reale oppure solo frutto di una convinzione cretasi e radicatasi nel corso dei secoli fu un problema che non toccò gli uomini della Roma di fine Settecento.

La verosimiglianza di questa convinzione, sembrerebbe emergere da una serie di numeri e di conti, ma che, più verosimilmente, corrisposero agli sforzi economici della Comunità. Tuttavia, gli esborsi contribuirono ad avvalorare l'immagine di un ebreo ricco, frutto di una mentalità di lungo periodo.

7. L'ebreo giacobino e l'insorgente cristiano: Pellegrino Ascarelli e Gioacchino Savelli detto Cimarra

Quasi certamente tutti i membri della Comunità manifestarono delle simpatie verso la Repubblica, almeno nella sua prima fase. Tuttavia, da un esame delle carte, i più coinvolti con il nuovo governo, quindi passibili dell'appellativo di repubblicani, furono Isach Baraffael e Pellegrino Ascarelli. Il primo sappiamo che fu maggiore della Guardia Nazionale, ma, dopo il suo sollevamento dalla carica, sembrò quasi uscire di scena; ben diverso risalto ebbe il secondo.

Pellegrino Ascarelli, come Isach Baraffael, apparteneva ad una delle famiglie più ricche del Ghetto, condizione che gli aveva consentito di crearsi una rete di protezione da parte di alcuni importanti esponenti del clero, come il cardinal Salviati. Quest'ultimo, si preoccupò di mandare un suo servo ad avvisare Ascarelli che si vociferava che nel suo magazzino fossero nascoste delle armi. Ciò accadeva nei giorni immediatamente precedenti l'uccisione di Basville e l'assedio del Ghetto, quando la città stava vivendo in un clima di sempre crescente tensione, ma, nonostante ciò, l'alto prelato si era preoccupato della possibile sorte del suo protetto, per giunta ebreo. Se la sua posizione privilegiata gli garantiva importanti «amicizie», non lo alienò anche da inimicizie, come nel caso di monsignor Barberi, che sarebbe stato un acerrimo nemico dei giacobini. Questi, Fiscale Generale in un processo che vide Pellegrino Ascarelli imputato per subornazione, si dovette accontentare di punirlo con una multa di 100 scudi e pochi giorni di prigione. Anche all'interno del Ghetto, non tutti gli ebrei amavano il suo modo di fare, così il sensale Sabato di Capua alias Canale, vistasi rifiutare la sua percentuale sull'affare concluse giurò che lo avrebbe ucciso e ne avrebbe bevuto il sangue. In risposta Pellegrino Ascarelli lo denunciò, chiedendo: «non solo di gastigare lo stesso Canale ma anche di proibire che simili sensali si astenghino di andar per le botteghe con li forastieri mentre, e di gran pregiudizio alli compratori, e alli mercanti».

Tra le sue conoscenze d'affari spiccavano nomi quali Acquaroni e Torlonia, futuri banchieri della Repubblica. Non sappiamo se con questi si fosse mai intrattenuto in conversazioni «sediziose» riguardanti la Francia rivoluzionaria, certo è che egli prese parte alla congiura contro il governo pontificio del 2 agosto 1797, di cui era ritenuto essere uno dei capi, insieme

a Liborio Angelucci, in seguito console della Repubblica, e ai librai Bouchard. Arrestati, su pressione della Francia furono scarcerati il 24 novembre dello stesso anno, al chirurgo Angelucci, però fu riservato l'esilio.

Con questi precedenti, Ascarelli non si sarebbe certo potuto limitare ai margini della scena repubblicana. Manifestò subito la sua adesione al nuovo governo finanziando l'innalzamento dell'albero della libertà in Ghetto. Non mancò, certo, di essere attivo nel giro affaristico dei Beni Nazionali grazie al cugino Giacobbe Ascarelli. Quest'ultimo intratteneva affari con Giuseppe Nave, libraio, che tenendo per sé i libri, commerciava gli arredi soprattutto con ebrei. Avvenne, così, che durante la spoliazione dei Palazzi Vaticani, si trovasse in compagnia di Giacobbe Ascarelli e di Israele di Veroli con i quali, alla presenza di alcuni spettatori, improvvisò una pièce teatrale in sberleffo al pontefice ed alla religione. Così, padre Giuseppe Lelli, uno dei fruitori della rappresentazione, la descrisse ai giudici della Giunta di Stato:

«Nel suddetto tempo, che il detto Nave aveva l'accennata ingerenza al Vaticano, io diverse volte ho veduto, che permetteva agli ebrei di tenere in testa la berretta de' preti, e girar così per il Vaticano ... e se mal non mi ricordo una volta viddi, che uno de' detti ebrei, presente il nave e col suo consenso, come sembra, si ponesse indosso una pianeta, ed in tal maniera andava costui girando per il detto Vaticano. L'istesso Nave si faceva portare dagli ebrei in una portantina, e tenendo in testa il cappello papale ... andava dando la benedizione colle dita a corna, e quindi avendo tagliato lo stesso cappello, aveva posto la sola cuppola sopra d'una finestra dell'appartamento del papa a guisa del pileo della libertà».

Non si poteva certo dire che Giacobbe non fosse all'altezza del cugino. Dal canto suo Pellegrino fu intimo amico di Piamonti, Ministro di Giustizia e Polizia, e di Filippo Taliani, bargello di campagna. In occasione del primo ingresso delle truppe napoletane si diceva che quello gli avesse offerto un rifugio, per sé e la sua famiglia, nella propria casa di Frascati. Poco importa se la notizia fosse vera o falsa, il semplice fatto che circolasse stava a sottolineare la risaputa intimità che legava i due uomini. Fu, poi, il Ministro Piamonti ad avvertire gli amici che il peggio era passato.

Per vendicarsi dei saccheggi subiti ad opera di Gioacchino Savelli, detto Cimarra, alla bottega che la famiglia aveva a Velletri, Pellegrino Ascarelli si rivolse all'amico bargello affinché lo rintracciasse e arrestasse.

Nell'aprile del 1799, Cimarra, da sempre avverso agli ebrei, dopo essere stato scovato presso Maccarese, località non lontano da Roma, fu ucciso e il suo corpo venne riportato verso la capitale. Giunto alle porte della città, fu deposto in un'osteria fuori Porta Portese, dove cominciò la processione degli ebrei che lì si recavano per vedere il cadavere del loro nemico, e ai quali veniva offerto da bere. Ascarelli si recò con Piamonti all'osteria, dove ad attenderli c'era anche Taliani. In seguito, il corpo venne portato in giro per la città accompagnato dal suono di un tamburo, fra gli schiamazzi e le grida del corteo, mentre alcuni ebrei, in particolare Matarazzo, andavano questuando tra la gente. Il rabbino, temendo dei disordini, faticò non poco per impedire che non si sfilasse per le strade del Ghetto.

È molto difficile non cogliere nella vicenda i simboli ed i temi propri del *Purim*. La morte di un nemico ad opera di un ebreo richiama in maniera evidente il tema fondante del *Purim*, il rovesciamento delle sorti, e la sfrenata gioia dell'ebreo Matarazzaro detto Matterello rimanda al dettame che contraddistingue la festa: di eccedere.

Pellegrino Ascarelli, generoso con gl'intimi, consegnò 400 scudi, raccolti con la questua, a Piamonti come ringraziamento per aver avallato la sua richiesta di cercare Cimarra.

Un'ultima interessante considerazione su questo affascinante personaggio riguarda la sua vicenda processuale, dopo la caduta della Repubblica.

Il nome di Pellegrino Ascarelli compare insieme a quello di Filippo Taliani sulla camicia

originale del fascicolo del loro processo intentato dalla Giunta di Stato nel dicembre 1799. Tuttavia, di lui non vi è alcuna traccia all'interno delle carte processuali, né nel «Manuale Actorum», né nell'«Indice del Decretario della Giunta di Stato». Si potrebbe ipotizzare un suo allontanamento da Roma per scampare alla giustizia, ma in quel caso accanto al suo nome sarebbe comparsa la scritta contumace, come per molti altri imputati della Giunta, ebrei compresi. È, probabilmente, più verosimile che la rete di protezione di cui aveva goduto Ascarelli in passato si fosse riattivata, tanto da sottrarlo, ancora una volta, alle grinfie di Barberi, ora Fiscale del nuovo tribunale, suo antico nemico.

Se Pellegrino Ascarelli incarnava il prototipo dell'ebreo giacobino, Gioacchino Savelli, detto Cimarra, rappresentava quello dell'insorgente cristiano. Trasteverino, pescivendolo a Sant'Angelo in Pescheria, da sempre era vissuto a stretto contatto con gli abitanti del Ghetto. Membro di una delle Università tradizionalmente ostili agli ebrei, quella dei Pescivendoli, la sua avversione verso questi fu quasi un'eredità di famiglia. Sappiamo infatti, che già il nonno, negli anni venti e trenta del Settecento, ebbe rapporti conflittuali con gli ebrei, conflitti che avevano origine soprattutto dalle giudicate messe in atto dai pescivendoli a scherno degli ebrei e inscenate anche a seguito della loro proibizione con il chirografo di Clemente IX del 28 gennaio 1668.

Mantenendo inalterata la tradizione familiare, Cimarra, come già accennato, fu uno dei capi della rivolta di Trastevere del 25 febbraio 1798. In una lettera dei suoi figli al re di Napoli così passò la sua figura in seno alla rivolta:

«Al riparo di sì orribil flagello pensano, ed eseguiscano i veri Realisti, i veri Cattolici una controrivoluzione verso i Repubblicani, ed i Francesi. Capo si fece di essa colla Croce alla mano, invocando il nome di Maria Santissima Filippo Antonelli, denominato il Tintore Romano. Uno dei capi di lui consocii, e più fido fu Gioacchino Savelli, detto Cimarra Romano».

A seguito della repressione francese, fu costretto a fuggire nel Regno di Napoli. In occasione dell'invasione napoletana, Savelli poté rientrare nel territorio della Repubblica romana e unirsi alle truppe a massa del velletrano Antonio Caprara detto «Senzaculo». Insieme a quest'ultimo, si adoperò nella spoliazione del negozio e della casa che la famiglia Ascarelli possedeva a Velletri. Possiamo affermare con sufficiente certezza che il saccheggio fu mirato, in quanto Cimarra ben conosceva la ricchezza degli Ascarelli. Giunto nella capitale, non mancò di far «visita» ai suoi vicini di casa. Così Sala raccontò del suo ritorno a Roma e della reazione che gli abitanti del Ghetto ebbero a tal notizia:

«Alla venuta delle Truppe Napoletane tornò qua al favore della Corte di Napoli, e fece subito sapere il suo arrivo agli Ebrei, li quali ne rimasero grandemente sconcertati, e che per di lui ordine doverono somministrare dai loro Magazzini molta robbia per servizio delle Truppe».

Dalla testimonianza del sergente Gai sappiamo quali furono gli ordini che Cimarra impartì per depredare i magazzini degli ebrei.

Costretto nuovamente alla fuga, in seguito al ripristino del governo repubblicano, non ebbe più modo di rimettere piede a Roma, se non da morto. Infatti, come già scritto, su richiesta di Pellegrino Ascarelli all'amico Filippo Taliani, comandante dei birri di campagna, fu ucciso da questi a Maccarese, dove si era rifugiato.

L'attenzione dedicata a Cimarra è dovuta alla straordinaria possibilità che si ha di cogliere in lui, sia la mentalità propria di una folla che quella del singolo uomo. Sua era una mentalità antigiudaica, propria di gran parte della popolazione romana, caratterizzata da stereotipi e pregiudizi secolari. A questa si intrecciava quella propria di un ristretto gruppo, i pescivendoli, ostile agli ebrei. Questa ostilità si manifestava, come già riportato nelle righe

precedenti, con le «giudiate», offese estremamente violente sul piano psicologico, che colpivano sì tutta la comunità, ma che non arrecavano danni. Dal momento che queste furono una delle peculiarità dell'Università dei Pescivendoli, la farsesca rappresentazione di cui fu oggetto il cadavere di Cimarra può essere letta come una «controgiudata» post-mortem, oltre che, come già annotato, un *Purim*.

Infine, non si può prescindere dal considerare il piano personale, che si formò nel rapporto diretto che legò Gioacchino Savelli ai singoli ebrei. Rapporto che si colorò di amicizia ed inimicizia; di simpatia ed antipatia; di invidia e ammirazione; insomma, di tutti quei sentimenti propri degli uomini. A riguardo due ottimi indicatori furono i diversi legami che egli ebbe, da una parte con David Rignano e dall'altra, con Pellegrino Ascarelli. Il primo, intimo amico del pescivendolo, tentò di salvargli la vita in ogni modo. Una prima volta vi riuscì, facendogli giungere la notizia che lo stavano cercando tramite il fratello; la seconda volta non ci fu speranza. Fu una prova di grande amicizia, più forte dell'appartenenza alla Comunità in quanto ebreo. Con il secondo si intravede piuttosto chiaramente un'inimicizia che aveva radici profonde.

In Gioacchino Savelli, dunque, convivevano diverse mentalità che, come piani, si intersecavano tra loro configurando la psicologia dell'uomo. Cimarra fu il perfetto incrocio tra il personale ed il collettivo.

Capitolo IV

Il ritorno degli antichi simboli: la croce e lo «sciamanno»

1. *Fine della Repubblica: la città «restaurata» (3 ottobre 1799)*

Come abbiamo visto nel capitolo precedente nel luglio del 1799 le istituzioni repubblicane furono esautorate e sostituite da un Comitato Provvisorio di fatto controllato dall'Ambasciatore Bertolio.

I mesi di luglio, agosto e settembre furono segnati dall'avanzata delle masse che provenivano dai territori dell'ex Repubblica Partenopea ed erano seguite dalle truppe regolari napoletane. Da un punto di vista militare si registrarono continui scontri, con alterne fortune e precipitosi ripiegamenti tanto che poteva accadere che una città nel corso della stessa giornata passasse di mano in mano ripetutamente. Questo provocò danni enormi alla popolazione e al territorio che veniva regolarmente saccheggiato da entrambi gli eserciti. Tale situazione si ripercuoteva pesantemente sugli approvvigionamenti alimentari di Roma. Lo spettro della fame tornò ad aleggiare sulla città e si rividero le lunghe file ai forni e i tumulti causati dalla mancanza del pane; i pochi generi alimentari erano primariamente destinati al bisogno dei soldati che tentavano di arginare le truppe a massa.

Il generale Garnier disponeva di pochi uomini e non riuscì nella sua opera; verso la fine di agosto le masse controllavano gran parte del territorio della Repubblica che di fatto si era ridotto alle sole due città di Roma e Ancona.

Tutto questo aveva origini anche lontane, le sorti della guerra in Italia erano in mano alle armi della Seconda Coalizione e la sconfitta di aprile 1799 subita da Moreau ad opera del generale russo Suvarov segnò la fine della Repubblica Cisalpina. Il Direttorio aveva allora ordinato il ripiegamento generale delle armate francesi stazionate nel sud d'Italia.

Alla fine di settembre il generale Garnier, vista l'insostenibilità di qualsiasi difesa, si decise a firmare una Capitolazione che gli permettesse quantomeno di ritirarsi con i suoi uomini.

Il 29 settembre con la firma della Capitolazione tra il generale francese e il capitano inglese Troubridge, successivamente sottoscritta dal maresciallo napoletano Emanuele De Bourcard cessò, quindi, di esistere la Repubblica romana. Il 30 settembre una colonna di francesi con una di repubblicani lasciò Roma alla volta di Civitavecchia, dove si sarebbero imbarcate per la Francia e, nel frattempo, le truppe napoletane entrarono in città. La Capitolazione prevedeva, infatti la possibilità per i repubblicani romani di seguire le truppe francesi oppure la possibilità di rimanere in città e nel qual caso non si sarebbero potuti incriminare per le loro passate opinioni o per le loro attività al servizio della Repubblica.

Il 2 ottobre le truppe francesi abbandonarono definitivamente Roma, seguite dagli ultimi repubblicani, e i napoletani restarono padroni del campo. Come nella precedente invasione napoletana, anche in questa occasione, il popolo, una volta resosi conto che i francesi avevano lasciato Roma, si diede a violenze e saccheggi solo in parte arginati dalle truppe del Re di Napoli.

La violenza popolare si indirizzò innanzitutto contro i simboli del passato governo, il busto di Bruto che si trovava sulla Piazza Vaticana, fu preso, messo su di un carretto, imbrattato con escrementi e fatto girare in processione per la città; in una sorta di contro – festa

rivoluzionaria venne portato a far visita ai luoghi simbolo dei repubblicani: il palazzo dell'ex console Angelucci, l'Accademia di Francia, il caffè del Veneziano, luogo di ritrovo giacobino, il palazzo Rondanini dimora dell'ambasciatore di Francia Bertolio e infine, giunto a piazza del Popolo, luogo simbolo delle feste repubblicane, venne garrottato.

Ci troviamo di fronte ad una chiara contro – cerimonia che si svolse nei luoghi delle cerimonie repubblicane con un rovesciamento dei soggetti e delle situazioni; il busto di Bruto, prima portato in trionfo tra festoni, fu ora trascinato su un carretto, così come si usava per i condannati a morte e come loro esposto al pubblico ludibrio; alle «stazioni» dove fu condotto non fu omaggiato, ma deriso, e, alla fine, sulla piazza dove si era soliti celebrare la Repubblica si compì il suo destino.

Dopo i simboli, oggetto della violenza popolare furono i luoghi della Repubblica, poi le abitazioni e, quindi, le persone dei «giacobini»; i quartieri della ex-Guardia Nazionale furono saccheggiati e si presero le armi; diverse case di repubblicani furono depredate e si aprì una «caccia» al giacobino.

Il clima di violenza e gli atti ostili coinvolsero anche gli ebrei che, memori di quanto era accaduto durante il primo ingresso dei napoletani, si rinchiusero prontamente nel Ghetto. La loro paura trovava una giustificazione in un «estratto di lettere del cardinal Ruffo a Rodio in data 10 agosto scaduto [1799]» pubblicato dal Monitore nel quale si legge «Il Ghetto sarà la prima parte della Città, che esporrete al saccheggio». L'autenticità di tali lettere è molto dubbia ma sicuramente la notizia riportata inquietò gli ebrei romani; spesso una falsa notizia poteva risultare molto più pericolosa di una reale minaccia.

In ogni modo, lo stesso De Bourcard si preoccupò degli abitanti del Ghetto, inviando prontamente un distaccamento di soldati per impedire abusi da parte del popolo, «un distaccamento di Cavalleria ha subito guarnito il Ghetto per metterlo al coperto del furore del popolo grandemente irritato contro gli Ebrei» scrive Sala.

Le preoccupazioni, sia degli ebrei che dei napoletani, trovavano una giustificazione anche nella forte presenza delle masse che si erano accampate nelle immediate vicinanze di Roma e che aspettavano ansiosamente di poter entrare in città.

Le truppe a massa avevano dato un contributo decisivo per la conquista del territorio della Repubblica Romana. Erano la diretta propaggine delle masse sanfediste che, guidate dal cardinal Ruffo, avevano preso Napoli e costretto alla fuga l'esercito francese. Quelle accampate nella vicinanze di Roma erano agli ordini di Michele Pezza detto «Frà Diavolo», di Pronio detto «l'Abbatone», di Antonio Caprara detto «senza culo», che abbiano già incontrato nelle vicende legate al saccheggio delle abitazioni e dei magazzini degli ebrei di Velletri, e di Rodio. Si trattava di uomini estremamente difficili da gestire; poco avezzi alla disciplina, molto violenti e decisi nelle loro azioni finirono per costituire un problema molto serio che De Bourcard risolse impedendo loro l'accesso in città, adducendo motivi legati all'ordine pubblico. Le truppe a massa a cui fu consentito l'ingresso in città furono solo quelle agli ordini di Rodio e di Pronio. Più tardi, l'8 ottobre, fu permesso anche ad Antonio Caprara di entrare a Roma seguito da non più di ottanta uomini, mentre Fra' Diavolo e i suoi furono tenuti sempre a distanza dal momento che avevano manifestato la volontà di saccheggiare il Ghetto. Questi, dopo essere stati fatti accampare fuori porta San Giovanni, il 3 ottobre 1799 si spostarono per andare ad insediarsi sotto Albano, a poca distanza da Roma.

I timori napoletani dovevano avere un loro fondamento, se i diaristi furono concordi nel riportare la volontà delle masse di saccheggiare la città e in special modo il ghetto; valgano per tutti le parole di Sala «Già molti [uomini delle masse] si mostrano disgustati, sia perché dicono esser stato loro promesso il saccheggio del Ghetto, senza che poi siasi tenuta parola». Ad ogni modo, molti insorgenti entrarono alla spicciolata in Roma e commisero diverse violenze, spesso con la complicità di ufficiali del Regno. L'utilità delle masse era cessata e i

napoletani decisero di liberarsene; dopo averne ordinato lo scioglimento, i capi furono messi in prigione, non volendosi arrendere alla mutata situazione politica. Questa fu la sorte di Antonio Caprara e di Fra' Diavolo arrestati rispettivamente il 17 e il 23 ottobre 1799 con quello che restava dei loro uomini. Caprara venne scarcerato il 14 gennaio 1800 mentre Fra' Diavolo non aspettò in carcere l'esito del processo e fuggì da Castel S. Angelo nella notte fra il 3 e il 4 dicembre 1799.

Alla luce di quanto esposto, possiamo affermare che le paure degli ebrei furono più che giustificate e, anche se tutte le truppe a massa non entrarono in città, la violenza popolare contro di essi era pronta ad esplodere in ogni momento; ne è prova un episodio accaduto il 3 ottobre 1799 quando, alcuni ebrei provarono ad uscire dal Ghetto, forse spinti da necessità, e vi dovettero prontamente rientrare «per la furia del popolo». Inoltre, la presenza di Caprara li dovette inquietare molto, non solo per la sua partecipazione ai fatti del novembre 1798, ma anche perché tra i capi di imputazione che gli vennero addebitati vi fu quello di aver ucciso e derubato Sabato Moisè Toscano, a Cisterna mentre guidava i suoi uomini verso Roma. Possiamo ragionevolmente ipotizzare che di un tale fatto la Comunità fosse a conoscenza e vedere l'assassino di un ebreo girare per Roma con la scorta dei suoi uomini doveva essere per gli ebrei motivo di un giustificato timore.

Dal 30 settembre al 10 ottobre 1799, la città fu controllata dal Maresciallo De Bourcard, che venne sostituito dal Generale Diego Naselli, giunto con l'incarico di «Comandante generale militare e politico dello Stato romano» che impresso una decisiva svolta nell'azione di governo. Uno dei suoi primi atti fu lo scioglimento della Giunta Provvisoria di Governo e l'istituzione di una Suprema Giunta di Governo a cui affidò il compito di controllare la città.

Seguirono poi provvedimenti riguardanti l'ordine pubblico; furono espulsi tutti i forestieri che non risiedessero in città da almeno due anni; stessa sorte toccò a tutti i cittadini pontifici che si erano rifugiati a Roma e che vennero obbligati a tornare nelle proprie città e paesi di appartenenza; anche coloro che avevano esercitato una carica qualsiasi sotto il passato governo e che non erano romani dovettero lasciare la città.

Proseguendo nell'opera di controllo dell'Urbe, il generale Naselli si rese conto della necessità di riorganizzare anche i tribunali e soprattutto di elaborare un sistema che consentisse di smascherare, processare e condannare tutti gli ex repubblicani che ancora si trovavano in città. Per far questo, con un editto del 10 novembre 1799, rimpiazzò la Giunta criminale, istituita il 4 novembre 1799, con una «Suprema Giunta di Stato» incaricata di «vegliare sopra quelli che, nemici essendo dello Stato ne turbavano la tranquillità ed il buon ordine e per punirli con quella giusta severità che loro corrispondeva».

Il Tribunale ebbe, quindi, anche il compito di processare tutti coloro che attentavano alla pubblica tranquillità o che non rispettavano le leggi dello Stato. In realtà, sin dalla sua istituzione, gli scopi furono diversi; si volle, attraverso un'opera di repressione decisa e capillare, non solo punire i «giacobini», ma anche impedire lo scoppio di un qualsiasi focolaio democratico, come dimostra un breve carteggio intercorso tra i membri della Giunta, il generale Naselli e il Consultore Frammarino.

Due giorni prima della promulgazione dell'editto, questo venne inviato in minuta all'attenzione della futura Giunta che chiese di poter ampliare i propri poteri anche contro reati più propriamente «politici».

La Suprema Giunta di Governo prese del tempo per operare le sue riflessioni, alla fine, pubblicò l'editto senza concedere la facoltà di punire chi, nel corso della Repubblica, avesse svolto un qualsiasi incarico presso la medesima, mentre accordò il potere di inquisire tutti coloro che avessero pronunciato frasi o proposizioni sediziose. Questa decisione fu probabilmente presa tenendo conto della Capitolazione e si volle, dunque, evitare ogni

possibile contrasto con gli alleati inglesi. Nonostante tale limitazione, la Giunta di Stato finì per diventare lo strumento della repressione antirepubblicana

Il Generale Naselli nella sua azione, che fu decisa e tutto sommato rapida, non poté non preoccuparsi della sorte degli ebrei; il 16 ottobre 1799, infatti, il Ghetto risultava essere ancora chiuso e due ebrei, avendo deciso di tentare la sorte per recarsi al mercato a vendere le loro stoffe, vennero malmenati e derubati della loro mercanzia dai soldati napoletani. Tale situazione non poteva perdurare, sia per il continuo pericolo di disordini, sia per l'impossibilità per gli ebrei di trovare il sostentamento necessario a vivere, ma forse, ciò che spinse il Generale ad occuparsi della questione fu la necessità di imporre alla Comunità nuove tasse in denaro e in beni mobili da destinare alla truppa e alle esigenze della città.

L'Università degli ebrei aveva già dovuto provvedere alle necessità di Palazzo Farnese dove il generale Naselli si sarebbe insediato una volta giunto in città. L'elenco conservatosi è molto interessante. Agli ebrei venne ordinato di arredare completamente le stanze che sarebbero servite ad uso del generale e del suo seguito, infatti accanto alla fornitura di letti e pagliericci completi di tutti gli accessori (materassi, paglioni, lenzuoli, coperte, trapunte, cuscini, federe) troviamo sessantacinque sedie damascate e ventiquattro di paglia, nove comodini, sette comò, una scrivania, due tavolini grandi e 3 piccoli e altri oggetti di uso quotidiano. In questo lungo elenco si può ravvisare una volontà di punire gli ebrei che avevano aderito alla Repubblica e spogliato i palazzi pontifici dei loro arredi, e che ora dovevano pagare per ospitare l'uomo i cui soldati avevano sconfitto i francesi. L'ipotesi può essere avvalorata anche dal breve preavviso con cui fu fatta la richiesta.

La più grande contribuzione che fu imposta all'Università riguardò la fornitura militare per il bisogno dell'armata napoletana; le vennero, infatti, comandati letti e vestiario per i soldati. Sin dal 3 ottobre 1799 il maresciallo De Bourcard ordinò alla comunità di fornire una serie di letti per gli ufficiali e da quel momento tali richieste non fecero che aumentare. L'8 ottobre 1799 vennero ordinati mille paglioni da due posti e cento letti «nobili finiti da ufficiali»; successivamente venne creata una Deputazione per gli Alloggi con il compito di gestire il problema di come alloggiare e far mangiare un esercito numeroso come quello napoletano.

La gravosità delle richieste era tale che il 10 ottobre la Comunità dichiarò di non essere in grado di provvedere ai letti commissionati. Infatti, il costo di un letto nuovo era di circa 23 scudi e 25 baiocchi, mentre quello di un letto composto di materiali usati si aggirava sui 16 scudi. Ad una tale rimostranza, la risposta del Governo fu l'imposizione di una contribuzione speciale di 10 mila piastre in conto della fornitura. Da quel momento ogni richiesta fu accompagnata dalla minaccia dell'imposizione di una tassa in denaro corrispondente al doppio del valore della richiesta stessa se non si fosse adempiuto all'ordine.

Il 22 ottobre 1799 si assisté ad un cambiamento del sistema impositivo. Infatti, le richieste non vennero indirizzate alla Comunità in quanto tale, ma ai singoli ebrei, in base ad un riparto di cui purtroppo non si è conservata traccia. Notiamo qui che i napoletani «recuperarono» un sistema di tassazione di tipo personale che era stato introdotto con la Repubblica, ritenendo, forse, che si adattasse meglio al conseguimento del risultato. Fu ordinato un quantitativo di paccotte di borgonzone da cui ricavarne delle coperte, che si sarebbero infine dovute consegnare in varie caserme. I singoli che ricevettero un tale ordine vennero ritenuti personalmente responsabili della sua esecuzione: questo ci mostra anche quali furono gli uomini in grado di soddisfare una tale richiesta:

Nome e Cognome	Numero di Paccotte
Baraffal	60
Sabato Tedesco	20

Salomon Fiano	20
Isacco Vito	40
Trionfo	40
Rosselli	40
Modigliano	40
Ascarelli	40
Vitale di Tivoli	40
Samuel Porto	40
Della Rocca	40
Totale Paccotte	420

Da un «Foglio informativo» inviato dalla Comunità al Re di Napoli, apprendiamo che il numero di coperte confezionate fu di 19.299; si trattò, quindi, di uno sforzo molto gravoso. L'onerosità della richiesta trovò una sua ragione in quanto accadde pochi giorni dopo. Il 27 o 28 ottobre 1799, il generale Naselli, in previsione dell'arrivo di truppe napoletane e russe, chiese alla Giunta di Governo di fornire un numero molto alto di letti, necessari per alcune migliaia di uomini. La Giunta rispose che «conveniva gravarne il ghetto, giacché gli ebrei erano quelli, che avean fatto monopolio di letti», ma la risposta del Generale, stavolta, fu di un tenore molto diverso, «non conveniva in ogni occasione ... gli aggravii su i soli ebrei; che Roma ancora dovea offrire qualche cosa per la sua liberazione, che perciò si distribuisse la contribuzione fra tutti i rioni della città».

Nel periodo tra il 2 ottobre e il 3 novembre 1799, la Comunità consegnò beni per un valore complessivo di 5865 scudi e 22 baiocchi. Tra questi spiccano 516 arazzi di cui 198 di broccatello, 796 paglioni a due posti, 769 tavole da letto, 122 materassi, 116 capezzali, 447 coperte, 248 lenzuola oltre a cuscini e federe; a questi vanno aggiunte 66 sedie di damasco e 80 di paglia più comodini, scrivanie e tavoli vari e 100 sacchi di iuta. In tutto gli ebrei procurarono da dormire ad oltre millecinquecento uomini, senza contare gli ufficiali che non vennero compresi in questo calcolo.

Anche le richieste di vestiario furono molto gravose: purtroppo non disponiamo della stessa messe di documenti che abbiamo per la fornitura dei letti, ma in una «Nota delle contribuzioni» leggiamo che, tra il 12 novembre 1799 e il 15 maggio 1800, vennero confezionate per la truppa napoletana 3826 cappotti, 3182 pantaloni, 3066 mutandoni e 1471 coperte per i cavalli, per una spesa complessiva di scudi 809 e 5 baiocchi. In questo caso, come nel precedente, risalta fortemente il peso che gli ebrei dovettero sopportare.

Non furono queste le sole spese che la Comunità dovette affrontare; infatti, vi fu anche la tassa per la sussistenza dei grani in ragione di 2600 scudi e quella per i bisogni della Giunta di Governo di 1400 scudi. Il dazio sulla provvista dei grani provocò tensioni fra gli ebrei e il Governo; al loro rifiuto per il pagamento, il Ghetto venne circondato dalla cavalleria, che ne impedì l'uscita, e si impose una penale di 1000 piastre per ogni giorno di ritardato pagamento: la Comunità, spaventata da tale minaccia, versò un acconto della tassa e dal Governo fu tolta la guardia; gli ebrei poterono, quindi, uscire dal Ghetto ma «tutto il popolo si rallegrò con essi per beffa».

Accanto alla documentazione relativa alla tassazione, si trovano nelle carte dell'ASCER una miriade di ricevute per spese, anche piccole, ma che dovettero risultare molto odiose e che testimoniano dell'acredine verso una Comunità accusata di aver parteggiato per la Repubblica e, quindi, vessata anche con intenti vendicativi.

Nel rapporto tra il generale napoletano, la città di Roma e gli ebrei non vi furono, però, solo

motivazioni di carattere economico, ma anche di tipo simbolico. Nel processo di risacralizzazione di Roma diveniva impellente la necessità di trovare un'adeguata «sistemazione» agli ebrei.

Ripresa Roma ai repubblicani questa dovette essere risacralizzata per poterle far assumere il ruolo di guida propulsiva della nuova chiesa che si opponeva ai principi rivoluzionari; le sue piazze, le sue strade, le targhe, insomma, tutto ciò che ricordava i francesi doveva essere abbattuto e sostituito affinché la Roma repubblicana fosse cancellata e si potesse far rivivere la Roma papale.

Uno dei primi atti fu quello di far scoprire le immagini sacre poste agli angoli delle strade, quelle immagini che, piangendo nel 1796, avevano dato vita ad un grande moto di religiosità popolare, come abbiamo visto nel capitolo terzo, e che la Repubblica aveva coperto per impedire il ripetersi dei «miracoli», ma anche per preservarle da possibili oltraggi.

Gli alberi della libertà vennero immediatamente abbattuti e al loro posto, dove già in precedenza sorgevano, vennero innalzate le croci, come accadde il 10 ottobre 1799 «all'obelisco del monte Quirinale fu tolto l'albero con la berretta postavi dalla Repubblica e vi fu ripristinata la croce». Il doppio gesto di svelle l'albero e di ripristinare la croce fu il segno visibile della fine della Repubblica. La croce, simbolo del «centro del mondo», segno e strumento della rigenerazione religiosa e quindi elemento portante su cui far ruotare tutta la città, doveva essere prontamente ripiantata. Nei paesi toccati dalle insorgenze l'alternanza dell'albero e della croce era divenuto il modo certo per sapere chi, in quel momento, fosse al governo, ed è interessante notare che una dinamica simile aveva caratterizzato anche Roma, durante il primo ed il secondo ingresso dei napoletani, segno evidente che di una mentalità comune tra insorgenti dei dipartimenti e cittadini della Dominante.

Sotto questo aspetto molto importante fu la cerimonia di innalzamento della croce sulla piazza del Campidoglio, il 17 novembre 1799. Il luogo prima di tutto: qui era stata proclamata la Repubblica, rogato l'«Atto del popolo sovrano» e innalzata la colonna in memoria del generale Duphot; era questa la piazza della Repubblica, da sempre simbolo del potere comunale, schiacciato dal governo del papa e qui, dunque, doveva «risorgere» la croce, simbolo del potere della Chiesa. Il Campidoglio fu occupato dalla truppa schierata in alta uniforme e dal popolo; il governo, il generale Naselli e la nobiltà romana presero posto sulle balaustre e Monsignor Vicegerente, vestito dei paramenti sacri, benedì la croce, tra le grida di giubilo dei romani, suggellando, in questa maniera, il restaurato potere.

Il 23 ottobre 1799 si cominciarono a cancellare dai muri di Roma le tracce della Repubblica rimuovendo le targhe che la dividevano in sezioni e ripristinando quelle rionali.

La grande cerimonia di riconquista finale della città fu l'ingresso del nuovo pontefice Pio VII che avvenne il 3 luglio 1800. La solenne processione si snodò tra le grida del popolo, i suoni delle orchestre e gli spari dell'artiglieria, passando sotto un Arco di Trionfo innalzato a Piazza del Popolo attraverso via del Corso e San Pietro per concludersi, infine, al Quirinale. Proprio l'Arco posto all'ingresso di Piazza del Popolo fu il simbolo che si contrappose al precedente governo. Innalzato in quella che era la porta dei pellegrini era costituito da una grande arcata principale che poggiava sulle due chiese dedicate alla Vergine di S. Maria de' Miracoli e di S. Maria di Monte Santo, a simboleggiare il sostegno alla Chiesa dato da Maria, e da altri due piccoli archi che si staccavano lateralmente per dare accesso alle strade di Ripetta e di Piazza di Spagna. La «macchina», copriva l'intero schema viario a tridente, che rappresentava la Roma moderna, e il passaggio del Papa sotto l'arco principale simboleggiava la vittoria della religione sulla rivoluzione.

All'interno di questi riti di purificazione e di riparazione rientrarono a pieno titolo gli ebrei. Il loro essere ricondotti nell'alveo della tradizione fu, dunque, necessario, non solo per calmare gli animi della popolazione, ma anche per completare il processo di risacralizzazione della

città. Quindi per mostrare plasticamente il ristabilimento di un antico ordine venne imposto agli ebrei di rimettere il segno giallo. Due sono le disposizioni che il generale Naselli emanò su tale questione, il primo fu un Proclama del 23 ottobre 1799 con il quale si autorizzano gli ebrei ad uscire dal ghetto, per «provedersi da loro medesimi delle vettovaglie, e tutt'altro, che poteva occorrergli» purché portino il «consueto sciamanno», mentre il secondo fu un Editto, quindi una disposizione dal valore di legge molto più forte di un proclama, emanato il giorno successivo (24 ottobre 1799) e di tutt'altro tenore nel quale si leggeva:

«Non può riguardarsi, che come un intollerabile abuso il contengo, che finora si è tenuto dagli ebrei, di continuare a godere del permesso loro accordato in tempo del passato sedicente Governo Repubblicano, di non portare più il segno, che li distingue dalli cristiani. Ordiniamo dunque a tutti gli Ebrei dell'uno e l'altro sesso, che dopo le 24 ore dalla pubblicazione del presente editto, non possano più uscire dalle porte del Ghetto senza il segno visibile che per l'avanti hanno sempre portato, sotto pena ai contravventori di essere immediatamente arrestati, e puniti colle pene stabilite, e con altre a nostro arbitrio».

Sia il Proclama che l'Editto terminavano con la proibizione da parte dei cristiani di molestare oppure insultare gli ebrei, sotto pena di essere arrestati come perturbatori, ma, tra le due disposizioni, vi è una notevole differenza. Nell'editto erano scomparse le motivazioni dettate dalla necessità di procurarsi il cibo, presenti nel proclama, e si reclamava per gli ebrei, il ritorno ad un «contegno» consono con il restaurato governo ed il 30 ottobre 1799 si rividero gli ebrei circolare per la città con indosso il segno giallo.

Il ripristino del segno giallo fu un ulteriore segnale della cancellazione della Repubblica. Fu necessario, affinché tale operazione si concludesse, «separare» di nuovo gli ebrei dai cristiani, non solamente in modo fisico, ripristinando i portoni del Ghetto, ma, soprattutto, mostrando a tutta la città il loro essere diversi e solo rimettendogli indosso quel «segno» si sarebbe potuta rendere nuovamente visibile l'alterità che li separava dai cristiani.

2. Il ripristino del «segno»

Tra le prime iniziative del governo provvisorio vi fu, dunque, quella del ripristino del segno giallo per gli ebrei, quasi a garantire un maggior ordine pubblico.

L'introduzione di un segno, in ambito cristiano, che rendesse immediatamente distinguibili gli ebrei e le ebreë faceva capo ad una delle delibere prese durante il IV Concilio Lateranense nel 1215. Tale simbolo di distinzione era stato ripreso dagli arabi, allorquando il califfo Omar, conquistata Gerusalemme, impose tanto agli ebrei quanto ai cristiani, di indossare sugli abiti una cintura di stoffa che impedisse di confonderli con i musulmani. Effettivamente, la scelta che si operò, nel corso del Concilio, di contraddistinguere alcune categorie di persone per mezzo di un segno cromatico, aveva il principale scopo di differenziare e rendere immediatamente riconoscibili i non cristiani, i musulmani e gli ebrei. Per questi ultimi non fu scelto immediatamente il giallo, che nell'iconografia classica, era associato alla sinagoga. Inizialmente, gli fu prescritto di portare contrassegni a tinta unita - rossi, bianchi, verdi, neri - oppure semipartiti o inquartati - gialli e verdi, gialli e rossi, rossi e bianchi, bianchi e neri. Variabili erano le distinzioni cromatiche, come la foggia del segno che poteva essere: un cerchio - forma più comune - un anellino, una stella, un pezzo di stoffa a forma di tavole della Legge, ma anche una sciarpa, una cintura o un berretto, perfino una croce. Se portato su di un abito si applicava sulla spalla, sul petto, sulla schiena, sulla cuffia, sul berretto o in più punti.

L'obbligo di questo segno non fu adottato e, comunque, rispettato in tutta l'Europa cristiana. Ad esempio, a Roma, nessuno ricordava più che gli ebrei dovessero indossare un pezzo di

stoffa gialla per essere riconosciuti come tali, almeno fino alla proclamazione della bolla di Paolo IV, *Cum nimis absurdum*, nel 1555. In questa si imponeva nuovamente, e questa volta in maniera categorica e senza possibilità per alcuno di esserne esentato, l'obbligo del segno. Si trattava, per gli uomini, di un pezzo di stoffa gialla che veniva imbastita o legata, per mezzo di cordoncini, alla cupola del cappello e per le donne di un pezzo di stoffa, dello stesso colore, da portare sulla testa.

Fu questa una «novità» che non venne mai tollerata dagli abitanti del Ghetto, infatti, diversi furono gli stratagemmi per mascherare questo «marchio», come ad esempio tingerlo di tinte sempre più scure fino a renderlo cremisi, o portarlo in maniera estremamente trasandata, tanto da dare origine alla parola «sciamannato» derivante dal termine, di origine ebraica, *siman* con cui si designava il segno a Roma.

Quando nel 1793, scoppiarono dei tumulti in città contro francesi ed ebrei, il popolo pose come condizione per porvi termine che venissero accolte alcune sue richieste. Tra le principali vi erano: il ripristino del segno; un maggior controllo sul rispetto di tale obbligo e la punizione incondizionata di ogni trasgressore; infine, la decisione della tonalità del giallo da adottare. Qualunque ebreo, anche se provvisto di segno, non rispettando la scelta fatta doveva essere considerato come un trasgressore. A riguardo, Tranquillo Del Monte raccontò che i romani pretesero che lo sciamanno fosse giallo paglia. Si trattava, dunque, di un colore estremamente acceso che avrebbe consentito di essere riconosciuti anche da lunghe distanze e che, in un certo qual modo, avrebbe marcato ancora di più le differenze tra gli ebrei ed i cristiani. Inoltre, in un periodo di inquietudine, come quello che caratterizzò l'ultimo decennio del Settecento a Roma, per gli abitanti del Ghetto una maggior facilità ad essere identificati poteva costituire un pericolo per la propria incolumità. Per evitare l'adozione di tal colore, si riuscì a persuadere monsignor Vicereggente che, alla prima intemperie, si sarebbe sbiadito. Quindi, propinatagli una gamma di otto tonalità di giallo oro, ne scelse una né troppo chiara, né troppo scura e, per evitare ogni ulteriore questione, si lasciò un campione di stoffa del colore presso monsignore.

I controlli sulle interdizioni ebraiche si fecero molto più serrati, ma, la maggior attenzione prestata dagli ebrei valse a poco, perché i bargelli, particolarmente del Tribunale del Governo e del Senatore, fecero di tutto per cogliere in flagranza di reato i trasgressori, arrestandoli anche quando la trasgressione non era certa. Abram David Baraffael fu preso, in seguito ad un appostamento del bargello del Tribunale del Senatore, con l'accusa di non indossare il segno distintivo. Vero è che le testimonianze a riguardo furono contrastanti, tra chi sosteneva di aver visto il segno e chi no, inoltre, il suo cappello gli era stato levato dalla testa al momento dell'arresto per essergli poi restituito solo in caserma. Un analogo caso, fu quello di Isach Fiano, carcerato per aver trasgredito alla controra. Stando al suo racconto fu trascinato fuori dal Ghetto dalla porticina che rimaneva aperta su Piazza Giudia, sulla cui soglia aspettava il ritorno del sottoportiere Luigi Calabresi, che era andato a sbrigargli una commissione. Entrambe le carcerazioni ebbero luogo nel 1793, quella di Fiano, a breve distanza dall'assedio del Ghetto, con la città ancora in agitazione; l'altra di Baraffael a luglio, segno evidente che le tensioni verso gli ebrei stentavano a sedarsi. Ma, il caso, per alcuni aspetti più interessante, fu quello di Giacobbe Del Monte. Arrestato di notte in un casa fuori dal Ghetto, aveva a suo carico due imputazioni: la controra e l'assenza del segno giallo sul cappello. Per disculparsi affermò di non poter essere considerato un trasgressore per tali reati, in quanto si era recato alla Casa dei Catecumeni per farsi cristiano ed aveva promesso al curato di portare anche sua moglie la mattina seguente. Quindi, per la gioia, affermò: «baciai la mano di detto curato, e mi levai il segno dal cappello». Inoltre, per rafforzare nell'«altro» la convinzione della sua volontà di convertirsi, dichiarò «cenai mangiando i cibi, che mangiano i cristiani». In realtà, sappiamo che fu rimandato in Ghetto per la sua reticenza alla conversione e che la Comunità, come sempre, dovette pagare le spese per il mantenimento presso la Casa

dei Catecumeni.

Di estremo interesse in questo processo è il periodo, infatti, l'arresto avvenne l'11 febbraio 1793, il giorno prima che ci fosse un nuovo tentativo di assalto al Ghetto. L'aria per gli ebrei doveva essere quantomeno pesante, non sorprende, dunque, se il povero Giacobbe Del Monte, forse, si recò «alli Monti» non proprio di sua spontanea volontà, accettando anche di trasgredire ai precetti alimentari della sua religione e a passare qualche giorno tra i catecumeni.

Ma per quale motivo per i cristiani era così importante che gli ebrei si distinguessero da loro? Nella Roma di fine Settecento assistiamo alla ricomparsa dello stereotipo dell'ebreo che si era venuto formando nel corso dei secoli.

L'attacco alla religione cattolica unito alla paura dell'invasione dello Stato ebbe come conseguenza la riemersione dell'immagine dell'ebreo dissacratore delle Sacre rappresentazioni, stregone, infido, perfido, alla quale si aggiunse quella nuova di membro di un complotto che aveva come obiettivo la distruzione della Chiesa.

La figura dell'ebreo «complotto» mise subito radici, andando ad arricchire il panorama dello stereotipo ebraico. Quest'ultimo aveva un'origine lontana, che si può far risalire ai tempi delle Crociate; nato in un ambito teologico, passò rapidamente a quello popolare radicandosi. Le immagini che lo compongono attraversarono i secoli dell'età medievale e moderna, manifestandosi apertamente e provocando reazioni violente nel popolo in momenti di crisi, come nel caso dell'Italia nell'ultimo decennio del XVIII secolo. Contrassegnare l'ebreo con il marchio giallo diveniva, quindi, una necessità, affinché si rendesse più facile esercitare un controllo ed, eventualmente, punire un «nemico» della religione cristiana.

Quando, con l'instaurazione del governo repubblicano, il segno venne abolito per legge, l'immaginario popolare prese a galoppare molto più rapidamente. Per i nemici della Repubblica, l'ebreo fattosi «cittadino» rese ancor più manifesta la sua natura bestiale, non solo perseverando nella testardaggine del rifiuto della vera religione anche in un momento drammatico come quello che si stava vivendo, ma, ancor più, per aver accettato il regno degli «atei giacobini». All'antico insulto di somaro, dunque, si aggiunse il nuovo di «cittadino», introducendo così, nel linguaggio popolare, la nuova definizione per gli ebrei di «cittadini somari». A questi, inoltre, vennero attribuite tutta una serie di azioni indegne, come grattare via la vernice d'oro zecchino dalle chiese, o andare a lanciar sassi contro le «madonnelle», o peggio ancora, riempire i propri magazzini di «grasce», in combutta con i giacobini, per affamare il popolo di Roma. L'unico modo di reagire a tali pratiche fu l'uso della violenza. Infatti, in occasione dei due ingressi delle truppe napoletane a Roma, si dovette presidiare il Ghetto e solo l'intervento militare impedì il completo saccheggio dei magazzini degli ebrei posti fuori dal recinto.

Se il governo provvisorio prese, tra le sue prime iniziative, quella del ripristino del segno fu, oltre che per non consentire più agli ebrei di mischiarsi con i cristiani senza essere riconosciuti, anche per garantirgli un margine di sicurezza. Nei fatti, però, la risoluzione non ebbe gli effetti sperati. La sostituzione del governo pontificio con uno di senza dio contemporanea all'abbattimento dei portoni del Ghetto e alla cessazione dell'obbligo del segno, che ebbero come conseguenza la libera circolazione degli ebrei per la città, fu un colpo duro per i cristiani.

La paura che si potesse verificare ancora una simile realtà, la convinzione che buona parte della responsabilità di quanto accaduto fosse della «Nazione dei perfidi giudei», che, con il loro sostegno, avevano permesso ai francesi di conquistare Roma e di scacciare il papa, fece registrare un'impennata nelle aggressioni verso di essi. Ancora con il ritorno del nuovo pontefice, Pio VII, nel 1800, la situazione non si era normalizzata. Le carte del Tribunale del Vicario sono piene di suppliche per ottenere l'esonero dalla controra, ma specialmente dal segno. Quest'ultimo, infatti, permettendo l'immediato riconoscimento di un ebreo, non

consentiva alcuna possibilità di scampare ad una violenza sicura. Fuori e dentro le mura della città, gli ebrei erano costantemente oggetto di aggressioni, ma, non a caso, soprattutto quando si trovavano a passare nei pressi della Casa dei Catecumeni. Qualcosa nella Roma di inizio secolo era cambiato!

Conclusioni

Nella Roma di fine Settecento, gli ebrei furono una componente fondamentale della società in cui vissero. Dalla documentazione esaminata in questo lavoro si evince, in maniera molto chiara, come i meccanismi socio-economici, ma anche mentali, degli ebrei non differissero da quelli degli altri cristiani.

Il mondo del lavoro è, certamente, uno dei punti di osservazione migliore per cogliere queste affinità. Analoghe erano, infatti, le tipologie societarie e i meccanismi che ne erano alla base; comune era l'uso di praticare più di un lavoro; un'affinità molto marcata si riscontrava tra i macellai che, dato il mestiere esercitato, si ritrovavano a condividere spazi, tempi e luoghi comuni, indipendentemente dalla fede professata; estremamente simile appariva il lavoro delle donne, tanto nei tipi di professioni esercitate, quanto nelle modalità con cui venivano svolte, e, più in generale, l'universo femminile era specchio della comune appartenenza tanto del mondo ebraico e di quello cristiano ad una stessa società, di cui entrambi erano parti fondamentali. Ugualmente, i luoghi di sociabilità rivelavano una mentalità propria ad entrambi: ci si recava al caffè o all'osteria per trattare affari, per raccontarsi gli ultimi avvenimenti, per bere una foglietta in compagnia, per comprare la testimonianza di qualcuno, per incontrare il proprio amante. Era una pratica comune a tutti, uomini, donne, romani, forestieri, ebrei e cristiani.

Questo quadro, approssimativamente delineato, non vuole prospettare una società perfetta. Non si può, infatti, negare che gli ebrei occupassero in essa un posto subalterno. Il loro ostinato rifiuto di convertirsi alla fede cattolica li rendeva altri dai cristiani e questa alterità doveva essere marcata e marchiata. Da qui, la separazione spaziale realizzata per mezzo della costruzione di un recinto e quella visiva ad opera del segno giallo. Tuttavia, questa diversità attribuita all'ebreo divenne parte integrante e caratterizzante della società romana. Dopo la costituzione del Ghetto un nuovo equilibrio si venne elaborando nel corso dei secoli, nato dalle consuetudini, dai reiterati bandi sulle interdizioni israelitiche, dalle variabili politiche dei pontefici che li condizionavano. Un elemento di questo equilibrio, anche se può apparire paradossale, fu il ruolo di capro espiatorio che venne riservato agli ebrei nei momenti di crisi. Così, quando cominciarono a giungere le notizie della Francia in rivoluzione e con esse anche gli esuli, l'animo dei romani cominciò ad agitarsi e fu quasi una logica conseguenza che gli abitanti del Ghetto ne pagassero lo scotto, vere o false che fossero le accuse che gli venivano mosse.

Se, da una parte, una massa di popolo si accanì contro gli ebrei, nella vita di tutti i giorni, singoli individui di questa massa continuarono, come d'abitudine ad intrattenere rapporti d'affari, d'amicizia o d'altro genere, con i «nemici».

Naturalmente, gli abitanti del Ghetto non si limitarono a subire passivamente. Benché, come già scritto, essi ricoprissero un ruolo subalterno nella società, ne costituirono pur sempre una parte fondamentale; era, dunque, un loro diritto rivolgersi alle autorità, finanche al pontefice, per ottenerne la protezione, protezione che spesso gli venne accordata, anche se a condizione di rimarcare, in modo più incisivo, la loro alterità.

Quando, nel 1798, giunsero i francesi a Roma, il nuovo governo da questi portato costituì

un'importante novità per gli ebrei. L'abbattimento dei portoni del Ghetto, dopo più di due secoli d'esistenza, dovette significare molto per quegli uomini. Per la prima volta, da più di duecento anni, non erano più obbligati a restare chiusi tra quelle mura, senza poter avere contatti con il resto della società cui appartenevano, se non fino al mattino seguente. Di contro, gli stessi cristiani potevano ora circolare per il Ghetto, anche nel cuore della notte. Allo stesso modo la fine della costrizione del segno fu una liberazione. La diversità si sarebbe potuta notare, ormai, solo al tavolo di un'osteria o nel riposo sabbatico, manifestazioni proprie della loro religione, e non in un'imposizione voluta da altri.

Di contro alle libertà ottenute in quanto ebrei, il nuovo regime fiscale, importato dalla Francia, gravò su di essi come sui cristiani. Entrambi furono vessati da continue contribuzioni in denaro o in altri generi, come da prassi, in tempi di guerra; entrambi, specie a partire dal gennaio 1799, cominciarono a manifestare sempre maggiori dubbi verso il governo repubblicano.

Quando i francesi ed i repubblicani lasciarono la città, sostituiti dai napoletani, il pericolo di essere oggetto della violenza popolare tornò a farsi imminente, benché non fosse mai cessato neanche durante la Repubblica. I portoni del Ghetto furono rialzati e richiusi, il segno posto di nuovo sul capo. Via, via che la realtà di Roma tornava alla normalità, la vita sembrava riprendere come prima. Le porte del «serraglio» si aprivano la mattina e si chiudevano la sera; il marchio distintivo dovè essere nuovamente ben visibile sugli ebrei e, al rientro del nuovo pontefice in città, la Comunità accolse il suo «vecchio» sovrano con un dono. In apparenza nulla sembrava mutato.

In realtà, fin da subito si notarono dei profondi cambiamenti. Il primo e, per alcuni aspetti, più importante lo si evince da una richiesta, uso intenzionalmente questo termine invece di supplica, inoltrata direttamente al pontefice. Dovendo essere rieletti i fattori, la Congrega tardava a far conoscere i nuovi nomi; dopo svariate sollecitazioni da parte delle autorità preposte, si fece presente al pontefice che, se i fattori non fossero stati garantiti dal dover pagare personalmente per ogni mancanza commessa da un membro della Comunità, nessun membro della Congrega si sarebbe mostrato disposto a ricoprire tale carica.

Si trattava di una richiesta molto significativa. La Repubblica aveva esteso incondizionatamente a tutti i cittadini, quindi anche agli ebrei, la responsabilità personale di ogni individuo di fronte alla legge. Gli ebrei non erano più disposti a rinunciare a questo diritto, valido per tutti i cristiani. Questa richiesta fu, però, al contempo, il segnale di una rinuncia ad un'identità collettiva in favore di una soggettiva.

La Repubblica non lasciò solo tracce positive. Infatti, sul piano fiscale, la Comunità accolse felicemente un ritorno al passato, dimostrando inoltre, di ben conoscere tutti i meccanismi di quel sistema e di sapere, come del resto i cristiani, quale fosse il miglior modo per raggiarlo. Non è un caso se, nel censimento del 1800, si riscontra l'accorpamento di più nuclei familiari in uno unico grande nucleo. Un esempio per tutti è quello della famiglia Ascarelli, dove, i tre rami legati da vincoli di parentela, presenti nel censimento del 1796, si ritrovano in quello del 1800 come uno solo, composto da una ventina di individui.

Sostenere che l'esperienza repubblicana passò indenne sulla città di Roma sarebbe una falsità. Le sue tracce furono molto profonde, benché si necessiterebbe di un'analisi sul lungo periodo per coglierne appieno i risultati. Ma ciò che qui conta sottolineare è che, quella nuova esperienza fu molto significativa per gli ebrei, ma non solo. Essa, infatti, assestò un primo violento colpo a quella società romana che si era venuta faticosamente formando nel corso dei secoli XVI, XVII e XVIII, ma che ora cominciava inesorabilmente, benché lentamente, a mutare.

Il XIX secolo avrebbe mostrato una parte dei frutti di questo cambiamento, per il quale determinante fu anche l'esperienza napoleonica. Attraverso le vicende della Comunità, o meglio ancora, degli ebrei, possiamo cogliere alcuni di questi importanti cambiamenti. Negli

anni dell'Ottocento i portoni del Ghetto furono definitivamente abbattuti e, sul finire del secolo, l'intero recinto fu raso al suolo per fare spazio al nuovo Tempio. Naturalmente, anche l'odiato segno fu abbandonato per sempre.

Il 1798 rappresentò l'inizio di questo percorso che per gli ebrei avrebbe visto il suo compimento a partire dagli ultimi anni dell'Ottocento e, come mostra brillantemente Anna Foa, nell'introduzione al suo libro *Diaspora*, attraverso il valore simbolico che era stato attribuito nei secoli addietro al popolo ebraico si può cogliere il cambiamento:

«Ciò che cambia, in realtà, non è la valenza simbolica in sé, che ha sempre gravato sugli ebrei dalla nascita del cristianesimo in poi, ma il fatto che essa sia ora diventata un'espressione autonoma del mondo ebraico, una forma di auto rappresentazione in positivo, mentre nei secoli precedenti si trattava di una valenza attribuita agli ebrei dall'esterno, in quanto popolo testimone, in quanto increduli e deicidi, e soprattutto in quanto simbolo dell'alterità».

Fonti e Bibliografia

Fonti

L'Archivio di Stato di Roma ha fornito la gran parte del materiale archivistico.

Un fondo, che se pur formato da materiale miscelaneo si è rivelato estremamente utile per la ricerca è stato quello con la denominazione *Archivio della Reverenda Camera Apostolica, Camerale II, Ebrei* (1634-1870); la documentazione si presenta eterogenea, ma si è dimostrata indispensabile alla ricerca. Le buste visionate contengono documenti di varia natura: carte processuali penali e civili; suppliche di privati indirizzate sia all'Università degli Ebrei, che al Cardinal Tesoriere e suppliche della stessa Università indirizzate alle istituzioni pontificie per ottenere sgravi fiscali; documenti relativi all'urbanistica del Ghetto; contabilità delle Università ebraiche nei domini pontifici; documenti relativi al censimento tenutosi nel 1796 e a quello del 1816.

Molto importanti sono stati i fondi Criminali perché hanno coperto, con la loro documentazione tutto il periodo del lavoro

Il fondo *Tribunale Criminale del Governatore* nella serie *Processi*, ha svelato carte di estremo interesse per gettare uno sguardo nel mondo del Ghetto; le carte processuali riguardano cause per truffe, furti, mancati pagamenti, violenze di varia natura e anche omicidi fra ebrei e fra ebrei e cristiani; vi si trovano anche arresti per contravvenzioni agli editti, specialmente per la mancata esposizione del segno giallo e per essere stati trovati fuori dal Ghetto dopo l'orario previsto. Ugualmente fondamentale è stato il fondo del *Tribunale Criminale del Senatore* che ha restituito la stessa tipologia di documentazione di quello del Governatore. Purtroppo i due fondi non dispongono di un inventario analitico, ma solo di uno di quantità, nonostante questa difficoltà, attraverso un paziente lavoro di ricerca si sono individuati, per gli anni 1793-1800 numerosi processi contro gli ebrei.

Anche i fondi dei tribunali repubblicani hanno portato alla luce carte interessanti; si tratta dei fondi *Pretura Atti civili* e *Alta Pretura*, questi Tribunali avevano la competenza su questioni amministrative e su reati che non comportavano lo spargimento di sangue e ci hanno restituito molte notizie sui soprusi subiti dagli ebrei nel corso del periodo repubblicano.

Nelle superstiti carte del *Tribunale Criminale del Vicario*, benché si sia rinvenuta una sola busta contenente carte del periodo, in particolare suppliche e processi, si è dimostrata lo stesso preziosa. Purtroppo, le carte settecentesche del Vicariato furono distrutte dagli stessi pontifici, nei primi anni dell'800, per far posto ad altre e anche un solo ritrovamento come questo è di estremo interesse.

Di ben altro spessore si è rivelata la documentazione del fondo *Giunta di Stato* (1799-1800). Qui si sono conservati i processi istruiti contro gli ebrei che svolsero attività di vario genere durante la Repubblica romana e anche i processi contro quei repubblicani che ebbero rapporti con gli abitanti del Ghetto.

Molto importante è stato il fondo dell'*Archivio dei XXX Notai Capitolini* che contiene i volumi dei Trenta uffici notarili romani e nel quale sono stati individuati i notai che maggiormente rogarono per gli ebrei dai quali si sono trattate numerose notizie.

La *Presidenza generale del censo, Catasto Urbano di Roma, Brogliardi, Rione XI S. Angelo* ha

restituito la mappa e il Brogliardo del rione fatta nel 1818 che ha permesso di avere un quadro chiaro della toponomastica abitativa e anche sociale del Ghetto.

Il fondo *Repubblica Romana 1798-1799* è la miscellanea delle superstiti carte della Repubblica; il materiale riguarda l'attività di alcuni Ministeri che formavano il governo della Repubblica unita ad una fitta corrispondenza tra le autorità e i generali francesi, nonostante queste lacune vi si sono rinvenuti pochi documenti ma di un certo valore.

Informazioni interessanti infine sono venute dalle ricerche svolte in altri fondi, che seppure hanno restituito pochi documenti, rispetto alla loro mole, hanno contribuito alla composizione del mosaico, si tratta dei fondi dell'*Archivio della Sacra Congregazione del Buon Governo*, del *Commissariato generale della Camera apostolica, 1801-1818*, *Ristretti fiscali della Sacra Consulta*, della *Presidenza delle Strade della Polizia Giudiziaria (1809-1814)*

L'Archivio Storico della Comunità Ebraica di Roma è stato l'altro importante Archivio consultato per il lavoro. Al suo interno il fondo *Università degli Ebrei* nella serie *Amministrazione contabilità e fisco* conserva delle buste riguardanti il periodo repubblicano. Si sono rivelati documenti preziosissimi per il lavoro, si tratta di suppliche, tassazioni repubblicane e napoletane, richieste di rimborsi, censimenti e altro materiale che ha integrato in maniera decisiva quello rinvenuto presso l'Archivio di Stato di Roma.

La Biblioteca Apostolica Vaticana conserva al suo interno due importanti memorie inedite del periodo: le *Memorie da servire per il diario di Roma in tempo della rivoluzione e di sede vacante. Altre del Conclave tenute in Venezia per l'elezione di Pio VII e del principio del pontificato e permanenza del papa in Venezia* Codice Vaticano Latino 10629 e l'opera di F. Fortunati, *Avvenimenti sotto il pontificato di Pio VI dall'anno 1775 al 1800*, Codice Vaticano Latino 10730. A questa vanno aggiunte alcune notizie scritte dal Principe Chigi, in *Archivio Chigi*, 342, IX

Queste memorie, unite a quelle editte, che sono le *Memorie* dell'Avvocato Galimberti, gli *Scritti* di Giuseppe Antonio Sala, e il *Diario dell'anni funesti*, tutte citate in bibliografia, hanno contribuito non solo a raccontare gli eventi cittadini ma ci hanno permesso di cogliere quella che fu la reazione del popolo ad essi. Nella memorialistica vengono narrate le voci e le notizie circolanti per la città, siano esse più o meno veritiere. Nonostante si tratti di una produzione marcatamente antirepubblicana, si presenta come un'utile fonte perché, oltre a fornire la descrizione del «fatto», attraverso un'attenta lettura ed una severa critica storica, permette di cogliere sentimenti come la paura, la rabbia, o ancora, le speranze e i timori, che animarono la popolazione romana

Il fondo Falzacappa conservato nella Biblioteca Vallicelliana di Roma ci ha fornito una descrizione delle truppe francesi che entrarono in città nel febbraio 1798, Biblioteca Vallicelliana di Roma, *Descrizione dell'esercito francese a Roma il 10 febbraio 1798*, Fondo Falzacappa, Z 75.

Infine la pubblicistica del periodo repubblicano è, rispetto a quella di altre repubbliche, è tutt'oggi poco studiata. Il giornale più importante della Repubblica romana fu il *Monitore di Roma* poi *Monitore di Roma. Foglio nazionale*, che venne pubblicato dal 21 febbraio 1798 al 18 settembre 1799 e che conobbe tra i suoi redattori alcuni fra i più accesi esponenti del giacobinismo romano. Carattere informativo ebbe invece la *Gazzetta di Roma* che si pubblicò dal 17 febbraio 1798 al 13 febbraio 1799. Vi si trovano sostanzialmente gli editti e i proclami emanati dalle diverse autorità civili e militari di Roma. Minore importanza ha invece il *Banditore della Verità* di Michele Mallio uscito dal 19 febbraio al 16 novembre 1798. Da questi giornali si sono trovate poche notizie riguardanti gli ebrei che però con le altre hanno dato il loro apporto al lavoro

Di estremo interesse invece per la ricostruzione della propaganda controrivoluzionaria si sono dimostrati il *Giornale ecclesiastico di Roma* vero e proprio organo della curia romana, i testi raccolti da Marina Formica e Luca Lorenzetti nel *Misogallo Romano* e quelli pubblicati da Vittorio Emanuele Giuntella in *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, dove

numerosi sono i riferimenti agli ebrei e alla loro partecipazione al presunto complotto rivoluzionario teso alla distruzione della Chiesa.

Studi e fonti a stampa

Abulafia D., *Il Mezzogiorno peninsulare dai bizantini all'espulsione (1541)*, in *Storia d'Italia, Annali 11, Gli ebrei in Italia*, 2 voll, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1996 – 1997, vol. I, pp. 5 - 46.

Abulafia D., *La comunità di Sicilia dagli arabi all'espulsione (1493)*, *Storia d'Italia, Annali 11, Gli ebrei in Italia*, 2 voll, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1996 – 1997, vol I pp. 47 - 82.

Addante L., *Repubblica e controrivoluzione. Il 1799 nella Calabria cosentina*, Vivarium, Napoli 2005.

Ago R., *Economia barocca: mercato e istituzioni nella Roma del Seicento*, Donzelli, Roma 1998.

Agulhon M., *Il salotto, il circolo e il caffè. I luoghi della sociabilità nella Francia borghese (1810-1848)*, Donzelli Editore, Roma 1993.

Alatri P., *Dall'Albero di Cuccagna all'Albero della Libertà*, in *Le radici dell'albero della Libertà*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1990, pp. 11 - 19.

Alatri P., Grassi S., *La questione ebraica dall'illuminismo all'impero, 1700-1815: atti del Convegno della Società italiana di studi sul secolo 18.: Roma, 25-26 maggio 1992*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1994.

Allegra L., *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in *Storia d'Italia, Annali, 4, Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1981, pp. 895 - 947.

Allegra L., *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Silvio Zamorani editore, Torino 1996.

Allegra L., *La madre ebrea nell'Italia moderna: alle origini di uno stereotipo*, in M. D'Amelia (a cura di), *Storia della Maternità*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 53 - 75.

Alonzi L., *Il Vescovo-Prefetto. La diocesi di Sora nel periodo napoleonico, 1796 - 1818*, Centro di Studi Sorani «Vincenzo Patriarca», Sora 1998.

Angelini W., *Gli ebrei di Ferrara nel Settecento. I Coen e altri mercanti nel rapporto con le pubbliche autorità*, Argalìa editore, Urbino 1973.

Angelini W., *Tra Cinquecento e tardo Settecento: preparazione e maturità dell'attività mercantile degli ebrei ad Ancona*, in A. Toaf, S. Schwarzfuchs (a cura di), *The Mediterranean and the Jews. Banking, Finance and International Trade XVI-XVIII Centuries*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 1989, pp. 12 - 38.

Argan G. C., *L'arte moderna 1770/1970*, Sansoni, Firenze 1987.

Aries E., *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1989.

Armando D., Cattaneo M., Donato M. P., *Una rivoluzione difficile. La Repubblica romana del 1798-1799*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2000.

Badinter R., *Libres et égaux ... : l'émancipation des Juifs sous la Révolution française, 1789-1791*, Fayard, Paris 1989.

Baldassarri P., *Relazione delle avversità e patimenti del glorioso Papa Pio VI negli ultimi tre anni del suo pontificato*, 4 voll., Reale Tipografia degli eredi Soliani, Modena 1840-1843.

Barbagli M., *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente ed in Oriente*, Il Mulino, Bologna 2009.

Barra F., *Michele Pezza detto Fra' Diavolo. Vita, avventura e morte di un guerrigliero dell'800 e le sue memorie inedite*, Avagliano Editore, Cava dei Tirreni 1999.

Barruel A., *Les Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 4 voll., Chez P. F. Fauche et Comp. Imprimeurs-libraires, Amburgo 1798.

Basnage J., *Histoire du peuple juifs depuis Jésus Christ jusqu'à présent, pour servir de continuation à l'histoire de Joseph*, Aia 1721.

- Bastianelli G., Marchioni L., *Lo sventramento del Ghetto e la sua documentazione (1848 - 1904)*, in C. Benocci, E. Guidoni (a cura di), *Il Ghetto*, Monsignor Editore, Roma 1993.
- Battaglini M., *Le istituzioni di Roma Giacobina, (1798-1799). Studi e appunti*, Giuffrè, Milano 1971.
- Battaglini M., *L'amministrazione della giustizia nella Repubblica Romana del 1798 - 99*, Giuffrè, Milano 1998.
- Bedarida G., *Gli Ebrei a Livorno*, Debatte, Livorno 2006.
- Benassanti G., Rossi L. (a cura di), *L'Italia nella Rivoluzione 1789 - 1799*, Catalogo della mostra di Roma 6 marzo - 7 aprile 1990, Grafis Edizioni, Bologna 1990.
- Berengo M., *Gli ebrei veneziani alla fine del Settecento*, in «Italia Judaica», «Gli ebrei in Italia dalla segregazione alla prima emancipazione», Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Roma 1989, pp. 9 - 30.
- Berliner A., *Storia degli ebrei di Roma. Dall'antichità allo smatellamento del Ghetto*, Rusconi, Milano 1992.
- Bernardini B., *Descrizione del nuovo dipartimento de' Rioni di Roma fatto per ordine di N.S. Papa Benedetto XIV*, in *Roma per Generoso Salomone 1744*, ristampa anastatica, Studi Editoriale Insubria, Milano 1978.
- Bernardini P., *La sfida dell'uguaglianza. Gli ebrei a Mantova nell'età della Rivoluzione Francese*, Bulzoni editore, Roma 1996.
- Bibbia ebraica*, vol. IV, *Agiografi*, a cura di D. Disegni, La Giuntina. Firenze 2002.
- Birnbaum P., *Un récit de «meurtre rituel» au Grand Siècle. L'affaire Raphaël Lévy Metz, 1669*, Fayard 2008.
- Bloch M., Febvre L., *Le succès au théâtre et ses facteurs sociaux: une expérience*, «Annales d'histoire économique et sociale», VII, 35, 1935, p. 433.
- Bloch M., *Apologia della Storia o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1998.
- Bloch M., *Riflessioni di uno storico sulle false notizie della guerra*, in M. Bloch, *Storici e storia*, a cura di É. Bloch, Einaudi, Torino 1997.
- Blumenkranz B., *Il cappello a punta. L'ebrei medievale nello specchio dell'arte cristiana*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Boiteux M., *Les juifs dans le Carneval de la Rome moderne, XVIe - XVIIIe siècles*, «Melange de l'École française de Rome», vol. 88, n. 2, 1976, pp. 745 - 787.
- Bonazzoli V., *L'economia del ghetto*, in *Studi sulla comunità ebraica di Pesaro*, a cura di R. P. Uguccioni, Fondazione Scavolini, Montelabbate 2003.
- Bonfil R., *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1991.
- Bosséno M. Ch, Dhoyen Ch., Vovelle M., *Immagini della Libertà. L'Italia in Rivoluzione 1789-1799*, Editori Riuniti, Roma 1988.
- Bouflet J., Boutry Ph., *Un segno del cielo. Le apparizioni della vergine*, Marietti, Genova 1999.
- Boutry Ph., Pitocco F., Travaglini C. M. (a cura di), *Roma negli anni di influenza e dominio francese 1798-1814. Rotture continuità, innovazioni tra fine Settecento e inizi Ottocento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.
- Braudel F., *Scritti sulla storia*, Mondadori, Milano 1973.
- Braudel F., *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII), I. Le strutture del quotidiano*, Einaudi, Torino 1981.
- Braudel F., *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII), II, I giochi dello scambio*, Einaudi, Torino 1981.
- Braudel F., *Problemi di metodo storico*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Burke P., *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle «Annales», 1929-1989*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Busi G., *Libri e scrittori nella Roma ebraica del Medioevo*, Luisè Editore, Rimini 1990.

Buzzelli Serafini M. C., *La reazione del 1799 a Roma. I processi della Giunta di Stato*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria», XCII, 1969, pp. 137 - 211.

Caffiero M., *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991, con i saggi: *Profezia, apocalisse e Millennio nell'Italia rivoluzionaria*, pp. 19 - 70; *Il mito della conversione degli ebrei*, pp. 71 - 131; *La risacralizzazione della città profanata: immagini e cerimoniali a Roma tra Rivoluzione e Restaurazione*, pp. 133 - 158.

Caffiero M., *Santi, miracoli e conversioni a Roma nell'età rivoluzionaria*, in L. Fiorani (a cura di), «*Deboli progressi della filosofia*». *Rivoluzione e religione a Roma, 1798-1799*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 9, 1992, pp. 156 - 186.

Caffiero M., *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei lumi*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Caffiero M., *Tra Chiesa e Stato. Gli ebrei italiani dall'età dei Lumi agli anni della Rivoluzione*, in *Storia d'Italia, Annali 11, Gli ebrei in Italia*, 2 voll, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1996 - 1997, vol. II, pp. 1091 - 1132.

Caffiero M., *Botteghe ebraiche e organizzazione rionale a Roma in un censimento del 1827*, in E. Sonnino (a cura di), *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea*, Il Calamo, Roma 1998, pp. 799 - 822.

Caffiero M., *Perdono per i giacobini, severità per gli insorgenti: la prima Restaurazione pontificia*, in A. M. Rao (a cura di), *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Carocci, Roma 1999, pp. 291 - 324.

Caffiero M., *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei Papi*, Viella, Roma 2004.

Caffiero M., *La repubblica nella città del papa. Roma 1798*, Donzelli, Roma 2005.

Caffiero M. (a cura di), *Rubare le anime. Diario di Anna del Monte ebrea romana*, Viella, Roma 2008.

Calimani R., *Storia del Ghetto di Venezia*, Rusconi, Milano 1986.

Calimani R., *Storia dell'ebreo errante*, Rusconi, Milano 1987.

Caliò T., *La leggenda dell'ebreo assassino*, Viella, Roma 2007.

Camporesi P., *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Garzanti, Milano 1977.

Canaletti Gaudenti A., *La politica agraria e annonaria nello Stato Pontificio da Benedetto XIV a Pio VII*, Istituto di Studi Romani, Roma 1947.

Cancellieri F., *Storia de' solenni possessi de' sommi pontefici detti anticamente processi o processioni dopo la loro coronazione dalla Basilica Vaticana alla Lateranense dedicata alla Santità di N.S. Pio 7. P.O.M.*, Presso Luigi Lazzarini Stampatore della R.C.A., Roma 1802.

Candeloro G., *Storia dell'Italia moderna, I, Le origini del Risorgimento*, Feltrinelli, Milano 1966.

Caravale M., Caracciolo A., *Lo stato Pontificio da Martino V a Pio IX*, in *Storia d'Italia* diretta da G. Galasso, Utet, Torino 1978.

Cardilli L. (a cura di), *Per le vie di Roma. Le Edicole Sacre*, Bonsignori editore, Roma 2000.

Castaldini A., *Tradizioni ebraiche in Italia*, Ancora, Milano 1999.

Castellano G., *Napoli e Francia alla vigilia della guerra del 1798 in una relazione del Marchese di Gallo a Ferdinando IV*, «Archivi», XX, 1953, fasc. 4, pp. 237 - 256.

Castracani A., *Gli ebrei a Senigallia tra Sette e Ottocento*, in *La presenza ebraica nelle Marche, secoli 13-20*, a cura di S. Anselmi, V. Bonazzoli, Ancona 1993, pp. 155 - 187.

Catalan T., *La comunità ebraica di Trieste (1781-1914). Politica società e cultura*, LINT Editoriali Associati, Trieste 2000.

Cattaneo M., *Gli occhi di Maria sulla rivoluzione. Miracoli a Roma e nello Stato della Chiesa, 1796-1797*, Istituto Nazionale di Studi Romani, Roma 1995.

Cattaneo M., *Per una religione convertita. Devozioni, missioni e catechismi nella Roma del Settecento*, in «*Dall'infamia dell'errore al grembo di Santa Chiesa*». *Conversioni e strategie della conversione a Roma nell'età moderna*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», X, 1998, pp. 273

- 310.

Cattaneo M., *L'opposizione popolare al «giacobinismo» a Roma e nello Stato pontificio*, in A. M. Rao (a cura di), *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Carocci, Roma 1999, Carocci, Roma 1999, pp. 255 - 290.

Cattaneo M., *Eresia e libertinismo nella Roma di fine settecento. Il caso Chinard-Rater*, in *Roma repubblicana. 1798-99, 1849*, «Roma moderna e contemporanea», IX, 2001, 1-3, pp. 149 - 192.

Cattaneo M., *La sponda sbagliata del Tevere. Miti e realtà di un'identità popolare tra antico regime e rivoluzione*, Vivarium, Napoli 2004.

Cavaciocchi S., *La seta in Europa sec. XII - XX*, Istituto Internazionale di Storia Economica «F. Datini», Prato 1993.

Cecchi D., *L'amministrazione pontificia nella I restaurazione (1800-1809)*, Deputazione di Storia patria per le Marche, Macerata 1976.

Cedronio M., Diaz F., Russo C., (a cura di), *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Guida Editore, Napoli 1977.

Celata G., *Gli ebrei a Pitigliano*, Laurum Editrice, Pitigliano 2006.

Cervani G., Buda L., *La comunità israelitica di Trieste nel secolo XVIII*, Del Bianco, Udine 1973.

Gingari G., *Giacobini e sanfedisti in Calabria nel 1799*, D'anna, Firenze 1957.

Colapietra R., *Per una rilettura socio-antropologica dell'Abbruzzo giacobino e sanfedista*, La città del Sole, Napoli 1995.

Colletta P., *Storia del Reame di Napoli*, Edizioni Sara, Trezzano 1992.

Colorni V., *Gli ebrei nel sistema del diritto comune fino alla prima emancipazione*, Giuffrè, Milano 1956.

Cortese A., *La politica estera napoletana e la guerra del 1798*, Albrighi Segati & C., Napoli 1924.

Cretoni A., *Roma giacobina. Storia della Repubblica Romana del 1798-99*, Istituto di Studi Romani - Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1971.

Criscuolo V., «Vecchia» storiografia e nuovi revisionismi nella ricerca storica sull'Italia in rivoluzione, in Id, *Albori di democrazia nell'Italia in rivoluzione (1792-1802)*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 25 - 178.

Croce B. (a cura di), *La riconquista del Regno di Napoli nel 1799. Lettere del Cardinal Ruffo, del Re, della Regina e del Ministro Acton*, Laterza, Bari 1943.

Da Modena L., *Historia de' riti hebraici*, Arnaldo Forni, Bologna 1979, ristampa dell'edizione veneziana del 1678.

Dal Pane L., *Lo Stato Pontificio e il movimento riformatore del Settecento*, Giuffrè, Milano 1959.

Damascelli A., *Cimarra e gli ebrei nella Repubblica romana del 1798-1799*, «Archivi e Cultura», XXIII-XXIV (1990-1991), 1994, pp. 31 - 60.

Darnton R., *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, Adelphi, 1988.

Darnton R., *Il Bacio di Lamourette*, Adelphi, Milano 1994.

Davis J. A., *Rivolte popolari e controrivoluzione nel Mezzogiorno continentale*, in A. M. Rao (a cura di), *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Carocci, Roma 1999, pp. 349 - 368.

De Felice R., *La vendita dei beni nazionali nella Repubblica romana del 1798-99*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960.

De Felice R., *Note e ricerche sugli "Illuminati" e sul misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, Roma 1960.

De Felice R., *Per una storia del problema ebraico in Italia alla fine del XVIII secolo e all'inizio del XIX. La prima emancipazione (1792 - 1814)*, in «Italia Giacobina», ESI, Napoli 1965, pp. 317 - 396.

De Felice R., *Gli ebrei della Repubblica Romana del 1798-99*, in *Il triennio giacobino in Italia (1796-*

- 1799) *Note e ricerche*, Bonacci Editore, Roma 1990, pp. 205 - 248.
- De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
- Diaz F., Saitta A., *La questione del giacobinismo italiano*, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1988.
- Di Nepi S., Aronitto, Monteritoni, Muccinello e gli altri. *I macellai e la carne nella comunità ebraica di Roma della seconda metà del Cinquecento*, «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia», IX, 2006, pp. 79 - 92.
- Di Porto A., *L'uomo è ciò che mangia? I temi principali della kasherut*, in «Quaderni di Shalom», allegato di «Shalom», 11/2005.
- Di Segni R., *Il folklore delle comunità ebraiche italiane*, in *Storia sociale e culturale d'Italia. La cultura folklorica* vol. VI, Bramante, Busto Arsizio 1988.
- Di Segni R., *Le unghie di Adamo. Studi di antropologia ebraica*, Guida, Napoli 1981.
- Diario dell'anni funesti di Roma dall'anno MDCCXCIII al MDCCCXIV*, a cura di M. T. Bonadonna Russo, Tipografia del Senato, Roma 1995.
- Dufourcq A., *Le Régime jacobin en Italie. Etude sur la République romaine (1798-1799)*, Perrin, Paris 1900.
- Durkheim E., *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano 2007.
- Du Teil J., *Rome, Naples et le Directoires. Armistice et traités 1796 - 1797*, Plon, Paris 1902.
- Duval A., *Relation de l'insurrection de Rome en 1793 et de la mort de Bassville*, Naples 1793.
- Ehrard J. et Vialleneix P., (Actes recueillis ed présentés par), *Les Fêtes de la Révolution. Colloque de Clermont-Ferrand (juin 1974)*, Sociétés des Études Robespierriennes, Paris 1977.
- Eisentadt S. N., *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli Ebrei in una prospettiva comparativa*, Donzelli, Roma 1993.
- Ebrei in Italia*, numero monografico di «Quaderni Storici», n. 54, anno XVIII, fasc. 3, dicembre 1983.
- Ebrei sotto processo*, numero monografico di «Quaderni storici», n. 99, anno XXXIII, fasc. 3, dicembre 1998.
- Eliade M., *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaca Book, Milano 1980.
- Esposito A., Quagliioni D., *Processi contro gli ebrei di Trento*, vol I, *I processi del 1475*, CEDAM, Padova 1990.
- Esposito A., *Macellai e macellazione ebraica a Roma tra fine Quattrocento e inizi Cinquecento: accordi e conflitti*, «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia», IX, 2006, pp. 45 - 77.
- Esposito A., *Una minoranza nella Descriptio Urbis: gli ebrei di Roma* «Archivi e Cultura», XXXIX, 2006, pp. 99 - 109.
- Esposito A., Quagliioni D., *Processi contro gli ebrei di Trento*, Vol II, *I processi alle donne, 1475-1476*, CEDAM, Padova 2008.
- Fagiolo dell'Arco M., Carandini S., *L'effimero barocco. Strutture della festa nella Roma del 600*, Bulzoni, Roma 1977-1978.
- Febvre L., *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino 1966.
- Feci S., *Pesci fuor d'acqua. Donne a Roma in età moderna: diritti e patrimoni*, Viella, Roma 2004.
- Ferdinando IV di Borbone, *Diario (1796-1799)*, a cura di U. Caldora, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1965.
- Filippone G., *Le Relazioni tra Lo Stato Pontificio e la Francia Rivoluzionaria*, Giuffrè Milano 1961 - 1967.
- Fiorani L., *Identità e crisi del prete romano tra Sei e Settecento*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 7, 1988, pp. 112 - 122.
- Fiorani L., *Città religiosa e città rivoluzione (1798-1799)*, in Id (a cura di) «Deboli progressi della

- filosofia*». *Rivoluzione e religione a Roma, 1798-1799*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 9, 1992, pp. 65 - 154.
- Fiorani L. (a cura di), *La Rivoluzione nello Stato della Chiesa 1789-1799*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1997.
- Fiorani L., Rocciolo D., *Chiesa romana e Rivoluzione francese 1789-1799*, École Française de Rome, Roma 2004.
- Foa A., *Il popolo nascosto. Il mito delle tribù perdute d'Israele tra messianismo ebraico ed apocalissi cristiana (XVI-XVII secolo)*, in *Itinerari ebraico-cristiani. Società cultura mito*, Schena Editore, Roma 1987, pp. 129 - 160.
- Foa A., *La logica del ghetto (XVI – XVII)*, in D. Bidussa, E. Collotti Pischel, R. Scardi (a cura di), *Identità e storia degli ebrei*, F. Angeli, Milano 2000, pp. 60 - 67.
- Foa A., *Ebrei in Europa. Dalla Peste Nera all'emancipazione XIV-XIX secolo*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Foa A., *Diaspora. Storia degli ebrei nel novecento*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Formica M., *Stereotipi ed immagini della Francia Rivoluzionaria attraverso il mito di Hugon de Bassville*, in V. Ramacciotti (a cura di), *Francia e Italia nel XVIII secolo: immagini e pregiudizi reciproci*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1995, pp. 99 - 115.
- Formica M., *Nuove fonti per lo studio della Repubblica romana del 1798 - 1799*, «Roma Moderna e Contemporanea», IV, 1996, 1, pp. 233 - 249.
- Formica M., *La città e la rivoluzione. Roma 1798-1799*, Roma 1999.
- Formica M., Lorenzetti L., *Il Misogallo Romano*, Bulzoni, Roma 1999.
- Formica M., *Sudditi ribelli. Fedeltà e infedeltà politiche nella Roma di fine Settecento*, Carocci, Roma 2004.
- Frattarelli Fischer L., *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI - XVIII)*, Silvio Zamorani editore, Torino 2008.
- Frazer J. C., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1973.
- Galasso C., *Alle origini di una comunità: ebrei ed ebrei a Livorno nel Seicento*, Leo S. Olschki, Firenze 2002.
- Galimberti A., *Memorie dell'occupazione francese in Roma dal 1798 alla fine del 1802*, 2 voll., a cura di L. Topi, Istituto Nazionale di Studi Romani, Roma 2004.
- Gambi S., *Il cattolicesimo italiano di fronte alla Rivoluzione francese: il triennio rivoluzionario (1796 - 1799)*, «Studia picena», 57, 1992, I-II, pp. 189 - 218.
- Gasbarri C., Giuntella V. E. (a cura di), *Due diari della Repubblica romana del 1798-1799*, Istituto di Studi Romani, Roma 1958.
- Geremek B., *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna. 1350 - 1600*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- Geremek B., *La pietà e la forza*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Gerra F., *La morte del generale Duphot e la Repubblica romana del 1798-1799*, «Quaderni del Palatino», IV, 1967, I, pp. 153 - 163, II, pp. 21 - 29.
- Ghiretti M., *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo*, Mondadori, Milano 2002.
- Giuntella V. E., *La giacobina Repubblica romana (1798-1799). Aspetti e momenti*, in «Archivio della Società romana di storia patria», LXXIII, 1950, fasc. I-IV, pp. 1 - 213.
- Giuntella V. E., *Gli esuli romani in Francia alla vigilia del 18 brumaio*, in «Archivio della Società di Storia patria», LXXVI, 1953, pp. 225 - 239.
- Giuntella V. E., *Bibliografia della Repubblica Romana del 1798 - 1799*, Istituto di Studi Romani, Roma 1957.
- Giuntella V. E., *L'Italia dalle Repubbliche giacobine alla crisi del dispotismo napoleonico*, in «Storia d'Italia», vol. III, a cura di N. Valeri, Utet, Torino 1965.
- Giuntella V. E. (a cura di), *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Istituto

per la Storia italiana del Risorgimento, Roma 1988.

Groppi A. (a cura di), *Il lavoro delle donne*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Groppi A., *Lavoro e occupazione a Roma*, in E. Sonnino (a cura di), *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea*, Il Calamo, Roma 1998, pp. 399 - 421.

Groppi A., *Ebrei, donne, soldati e neofiti: l'esercizio del mestiere tra esclusioni e privilegi (Roma, XVII - XVIII secolo)*, in A. Guenzi, P. Massa, A. Muioli (a cura di), *Corporazioni e gruppi professionali nell'Italia moderna*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 533 - 559.

Gross H., *Roma nel Settecento*, Laterza, Roma - Bari 1990.

Guerci L., *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del '700*, Guida, Napoli 1979.

Guerci L., *Istruire nelle virtù repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in Rivoluzione (1796-1799)*, Il Mulino, Bologna 1999.

Guerci L., *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo. La Rivoluzione Francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Utet, Torino 2008.

Haia Antonucci S., *Fonti sugli ebrei laziali conservati presso l'Archivio Storico della Comunità Ebraica di Roma: la Scuola Nuova*, «Archivi e Cultura», XL, 2007, pp. 111 - 141.

Hesmivy d'Auribeau P., *Mémoires pour servir a l'histoire de la persecution francaise*, Luigi Perego Salvioni, Roma 1794.

Ideologie e patrimonio storico-culturale nell'età rivoluzionaria e napoleonica: a proposito del trattato di Tolentino: atti del Convegno, Tolentino, 18-21 settembre 1997, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Roma 2000.

Jedin H. (a cura di), *Storia della Chiesa*, V/2 *Tra Medioevo e Rinascimento*, Jaka Book, Milano 1979.

Jesi F., *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Joly Zorattini P. C., *Una salvezza che viene da lontano. I Purim della comunità ebraica di Padova*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2000.

Katz J., *Out of the ghetto: the social background of Jewish emancipation, 1770-1870*, Cambridge, Mass. 1973.

La Marca N., *Tentativi di riforme economiche nel Settecento romano*, Bulzoni, Roma 1969.

Labrousse E., *Introduction, a L'Histoire sociale. Sources et méthodes*, PUF, Paris 1967.

Laras G., *Attorno al «ius cazacà» nella storia del ghetto di Ancona*, «Quaderni storici delle Marche», 7, I, 1968, pp. 27 - 55.

Le Goff J., *Storia e Memoria*, Einaudi, Torino 1977.

Le Goff J., (a cura di), *La nuova storia*, Mondadori, Milano 1980.

Le Goff J., Nora P. (a cura di), *Fare Storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, Einaudi, Torino 1981.

Le Roy Ladurie E., *L'Ancien Régime, II. Il declino dell'Assolutismo: l'epoca di Luigi XV (1715-1770)*, Il Mulino, Bologna 2000.

Lefebvre G., *Folle rivoluzionarie*, in Id., *Folle rivoluzionarie. Aspetti della Rivoluzione francese e questioni di metodo storico*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 67 - 89.

Les Juifs et la Revolution francaise, sous la direction de B. Blumenkranz et A. Soboul, Commission francaise des archives juives, Paris 1989.

Levi G., *Gli ebrei in Italia. Una discussione degli Annali della Storia d'Italia Einaudi*, «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia», II, 1998, pp. 167 - 174.

Londei L., *Giovanni Barberi fiscale generale pontificio tra politica e amministrazione della giustizia nella crisi dell'Antico Regime*, in *Grandi tribunali e rote nell'Italia di antico regime*, a cura di M. Sbriccoli, A. Bettoni, Milano 1993, pp. 657 - 683.

Londei L., *Apparati di polizia e ordine pubblico a Roma nella seconda metà del Settecento: una crisi*

una svolta, «Archivi e Cultura», XXX, 1997, pp. 7 - 65.

Lucarelli A., *La Puglia nel Risorgimento*, vol. II, *La rivoluzione del 1799*, ed. Vecchi & C., Trani 1934.

Luzzati S. B., Della Rocca R., *Ebraismo*, Electa, Milano 2007.

Madelin L., *La Rome de Napoleon. La domination française à Rome de 1809 à 1814*, Plon-Nourrit et Cie, Paris 1906.

Manenti S., *Tre ipotesi per il ghetto nel 1631*, «Pesaro città e contà», 2, 1991, pp. 106-107.

Marchetti G., *De' prodigi avvenuti in molte sagre immagini specialmente di Maria Santissima secondo gli autentici processi compilati in Roma. Memorie estratte e ragionate da d. Gio. Marchetti esaminatore apostolico del Clero e Presidente del Gesùà. Con breve ragguaglio di altri simili prodigi comprovati nelle Curie Vescovili dello Stato Pontificio*, Dalle stampe di Zempel per Vincenzo Poggioli, Roma 1797.

Massafra A. (a cura di), *Patrioti e insorgenti in provincia: il 1799 in Terra di Bari e Basilicata: atti del Convegno di Altamura-Matera, 14-16 ottobre 1999*, Edipuglia, Bari 2002.

Meersseman G. G., *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Herder, Roma 1977.

Menozzi D., *La chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, in *Storia della società italiana*, vol. XIII, *L'Italia giacobina e napoleonica*, Teti, Milano 1985, pp. 143 - 187

Menozzi D. (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990.

Menozzi D., *Sacro cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma 2001.

Migliau B., *Il significato e le vicende dell'edificio delle Cinque Scole*, in C. Benocci, E. Guidoni (a cura di), *Il Ghetto*, Monsignor Editore, Roma 1993, pp. 47 - 54.

Milano A., *Il ghetto di Roma*, Carucci, Roma 1988.

Milano A., *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1992.

Minciotti Tsoukas C., *I «miracoli» del 1796*, in *L'albero della libertà: Perugia nella Repubblica giacobina 1798-1799*, catalogo della mostra di Perugia 10 ottobre-15 novembre 1998, Perugia 1998, pp. 111 - 129.

Minciotti Tsoukas C., *I "torbidi del Trasimeno" (1798). Analisi di una rivolta*, Franco Angeli, Milano 1988.

Miniati M., *Le emancipate. Le donne ebreiche in Italia nel XIX e XX secolo*, Viella, Roma 2008.

Molà L., Mueller R. C., Zanier C. (a cura di), *La seta in Italia dal Medioevo al Seicento. Dal baco al drappo*, Marsilio editore, Venezia 2000.

Momigliano A., *Recensione a Cecil Roth, Gli Ebrei in Venezia*, in Id, *Pagine Ebraiche*, Einaudi, Torino 1987, pp. 237 - 239.

Montaigne, *Viaggio in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1991.

Moulinas R., *Les juifs du pape en France, les communautés d'Avignon et du comtat venaissin aux 17^e et 18^e siècles*, Privat Editeur, Paris 1981.

Naphy W., Spicer A., *La peste in Europa*, Il Mulino, Bologna 2006.

Nassini Martinelli C., *Moti popolari e criminalità in Arezzo tra fine '700 e inizi '800*, in I. Tognarini (a cura di), *La Toscana nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, Napoli 1985.

Natali E., *Il Ghetto di Roma*, Forni Editore, Bologna 1980, ristampa dell'edizione di Roma del 1887.

Notizie storiche sull'assassinio di Ugo Bassville in Roma. Raccolte da Salvatore Mazzucchelli, in Milano, Luigi Veladini 1796.

Orazi S., *Aspetti della comunità ebraica di Pesaro in età moderna*, in *Studi sulla comunità ebraica di Pesaro*, a cura di R. P. Uguccioni, Fondazione Scavolini, Montelabbate 2003.

Ozouf M., *La fête révolutionnaire: 1789-1799*, Gallimard, Paris 1976.

- Paglia V., *«La pietà dei carcerati. Confraternite e società a Roma nei secoli XVI – XVIII*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1980.
- Paglia V., *La morte confortata: riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell'età moderna*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1982.
- Parfitt T., *Le tribù perdute di Israele. Storia di un mito*, Newton & Compton Editori, Roma 2004.
- Pasta R., *Editoria e cultura nel Settecento*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1997.
- Pastoureau M., *Blu. Storia di un colore*, Ponte alle Grazie, Milano 2008.
- Pavoncello N., *Le Cinque Scuole*, CER, Roma 1979.
- Perfetti F., *Il giacobinismo italiano nella storiografia*, in R. De Felice, *Il triennio giacobino in Italia, (1796 - 1799) Note e ricerche*, Bonacci editore, Roma 1990, pp. 7-56.
- Piano di pubbliche feste nazionali per la Rep romana presentato all'Istituto nazionale della Commissione incaricata a proporlo, Presso il cittadino Vincenzo Poggioli stampatore dell'Istituto Nazionale, s.l. [Roma], s.d. [1798].
- Pignatelli G., *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma 1974.
- Pignatelli G., *Il dibattito sulla Rivoluzione nello Stato della Chiesa*, in «*La Rivoluzione nello Stato della Chiesa 1789-1799*», a cura di L. Fiorani, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1997, pp. 45 - 71.
- Piselli F., *“Giansenisti”, ebrei e “giacobini” a Siena. Dall'accademia ecclesiastica all'Impero napoleonico (1780-1814)*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2007.
- Pitocco F., *La costruzione del consenso rivoluzionario: la festa*, in A. Groppi, W. Markov, F. Pitocco, A. Soboul, V. Vidotto, *La rivoluzione francese. Problemi storici e metodologici*, Franco Angeli, Milano 1979, pp. 157 - 210.
- Pitocco F., *Festa rivoluzionaria e comunità riformata. Due saggi di storia delle mentalità*, Bulzoni, Roma 1986.
- Pitocco F., *Marc Bloch: una “storia viva e militante”*, in M. Bloch, *Storici e Storia*, Einaudi, Torino 1997, pp. VII - LXV.
- Pitocco F., *Marc Bloch e dintorni. Esercitazioni alla storia*, Il Centro di Ricerca, Roma 2004.
- Pitocco F., *Il millenarismo*, in Id, *Il messia David Lazaretti*, Il Centro di Ricerca, Roma 2005, pp. 9 - 29.
- Poliakov L., *Storia dell'antisemitismo, III da Voltaire a Wagner*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- Raccolta di documenti autentici riguardanti l'orribile attentato commesso in Roma il dì 28 dicembre 1797*, in Roma, Presso il cittadino Tommaso Pagliarini, 1798 anno I della Repubblica.
- Prosperi A., *Intellettuali e chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Storia d'Italia, Annali 4, Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1981, pp. 159-252.
- Quattro discorsi recitati sotto l'Albero della libertà: Anno primo 15 febbraio 1798*, Per Luigi Perego Salvioni, s.l. [Roma].
- Rao A. M., *La Repubblica Napoletana del 1799*, «*Storia del Mezzogiorno*», volume IV, tomo II, *Il Regno dagli Angioini ai Borboni*, Editalia, Roma 1986.
- Rao A. M., *Temi e tendenze della recente storiografia nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, in A. Cestato, A. Lerra (a cura di), *Il Mezzogiorno e la Basilicata fra l'età giacobina e il decennio francese*, Osanna, Venosa 1992.
- Rao A. M., *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia (1792-1802)*, Guida Editore, Napoli 1992.
- Rao A. M., *Mezzogiorno e rivoluzione: trent'anni di storiografia*, «*Studi Storici*», 37, 1996, pp. 981 - 1041.
- Rao A. M., *Folle controrivoluzionarie. La questione delle insorgenze italiane*, in A. M. Rao (a cura di), *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Carocci,

Roma 1999, pp. 9 - 36.

Rao A. M., Cattaneo M, *L'Italia e la Rivoluzione francese 1789-1799*, in *Bibliografia dell'Età del Risorgimento 1970-2001*, vol. I, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2003, pp. 136 - 262.

Renda F., *L'inquisizione in Sicilia. I fatti, le persone*, Sellerio, Palermo 1997.

Rendina C., Paradisi D., *Le strade di Roma*, vol. I, Newton Compton Editori, Roma 2004.

Rodocanachi E., *Le Saint - Siège et les juifs. Le Ghetto a Rome*, Forni Editore, Bologna 1972.

Roma tra fine Settecento e inizi Ottocento, numero monografico di «Roma moderna e contemporanea», II, 1994, 1.

Romano R., *Braudel e noi. Riflessioni sulla cultura storica del nostro tempo*, Donzelli, Roma 1995

Rosa M., *Regalità e «douceur»: il Sacro Cuore*, in M. Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Marsilio editore, Venezia 1999, pp. 17 - 46

Rossi M., *L'occupazione napoletana di Roma 1799-1801*, «Rassegna storica del Risorgimento», XIX, 1932, pp. 693 - 732.

Roth C., *Gli ebrei in Venezia*, Arnaldo Forni Editore, Bologna 1991.

Rovira Bonet F., *L'Armature de' forti ovvero Memorie spettanti ag' infedeli ebrei che siano, o turchi utili alli catecumeni, alli neofiti, ed altri cristiani*, San Michele a Ripa, presso Giunchi, Roma 1794.

Sacerdoti A., *Giuda all'Italia ebraica*, Marsilio editore, Venezia 2003.

Sala G. A., *Diario romano degli anni 1798-99*, 3 voll., in *Scritti di Giuseppe Antonio Sala pubblicati sugli autografi da Giuseppe Cugnoni a cura di V. E. Giuntella*, Società romana di storia patria, Roma 1980.

Salvadori R. G., *La comunità ebraica di Pitigliano dal XVI al XX secolo*, La Giuntina, Firenze 1991.

Salvadori R. G., *1799: gli ebrei italiani nella bufera antigiacobina*, Giuntina, Firenze 1999.

Salvadori R. G., *Gli ebrei di Firenze. Dalle origini ai giorni nostri*, Editrice La Giuntina, Firenze 2000

Sani V., *Le rivolte antifrancesi nel ferrarese in A. M. Rao (a cura di), Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Carocci, Roma 1999, pp. 195 - 216.

Scafoglio D., *Lazzari e giacobini. Cultura popolare e rivoluzione a Napoli nel 1799*, L'Ancora, Napoli 1999.

Schaerf S., *I cognomi degli ebrei d'Italia*, Alberti Libraio Editore, Verbania 2006, ristampa dell'edizione del 1925.

Scholem G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993.

Scholem G., *Sabbetay Sevi. Il messia mistico, 1626-1676*, Einaudi, Torino 2001.

Segarini G., Critelli M. P., *Une source inédite de l'histoire de la République Romaine. Les registres du Commandant Girardon, l'insorgenza du Latium méridional et la campagne du Circeo*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 1990, 1, pp. 245 - 453.

Sereni E., *L'assedio del Ghetto di Roma nel 1793 nelle memorie di un contemporaneo*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. X, 1935 - 36, pp. 109 - 111.

Shakespeare W., *Il mercante di Venezia*, Feltrinelli, Milano 2006.

Simioni A., *L'esercito napoletano dalla minorità di Ferdinando alla Repubblica del 1799*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», vol. VI, 1920, pp. 88 - 109 e 295 - 324; vol. VII, 1921, pp. 171 - 205.

Spagnoletti A., *Uomini e luoghi del 1799 in Terra di Bari*, Edipuglia, Bari 2000.

Spizzichino G., *Il Mo'ed di Piombo. Storia di uno scampato pericolo*, Morashà, Milano 2008.

Stoianovich T., *La scuola storica francese. Il paradigma delle "Annales"*, ISEDI, Milano 1978.

Stow K., *The Jews in Rome*, 2 voll., Leiden, Brill 1995 - 1996.

Stow K., *Theater of acculturation. The roman Ghetto in the sixteenth century*, University of Wshington Press, Seattle 2001.

Strangio D., *Crisi alimentari e politica annonaria a Roma nel Settecento*, Istituto Nazionale di Studi

Romani, Roma 1999.

Straus R., *Gli ebrei di Sicilia dai normanni a Federico II*, Flaccovio Editore, Palermo 1992.

Stefani P., *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Tabacco G., Merlo G., *Medioevo V-XV Secolo*, Il Mulino, Bologna 1989.

Tamani G., *Il giudaismo nell'età tardo - antica*, in G. Filoramo (a cura di), *Ebraismo*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 125 - 154

Tamani G., *Il giudaismo nell'età moderna e contemporanea*, in G. Filoramo (a cura di), *Ebraismo*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 187 - 220

Taradel R., *L'accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Editori Riuniti, Roma 2002.

Toaf A., *Gli ebrei a Perugia*, Arti Grafiche Città di Castello, Perugia 1975.

Toaff A., *Getto-Ghetto*, in «The American Sephardi», 6, pp. 70 - 77.

Toaff A., *Mostri giudei. L'immaginario ebraico dal Medioevo alla prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1996.

Toaff A., *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2007.

Toaff E., *Il Carnevale di Roma e gli ebrei*, in *Scritti in memoria di Sally Mayer*, Fondazione Sally Mayer, Gerusalemme 1956, pp. 325 - 343.

Todeschini G., *Dalla carnalitas all'infamia: l'evoluzione degli stereotipi antiebraici fra Medioevo ed Età Moderna*, in U. Fortis (a cura di), *L'antigiudaismo antico e moderno*, Silvio Zamorani editore, Torino 2004, pp. 59 - 79.

Tognarini I., *Giacobinismo, rivoluzione, Risorgimento. Una messa a punto storiografica*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

Topi L., (a cura di), *Giunta di Stato (1799 - 1800). Inventario*, «Archivi e Cultura», XXIII – XXIV, (1990 – 1991), Roma 1992, pp. 165 - 260.

Topi L., «C'est absolument la Vandée». *L'insorgenza del Dipartimento del Circeo (1798-1799)*, Franco Angeli, Roma 2003.

Toscano P., *L'industria della seta a Roma. Dalla fine del Settecento all'Unità d'Italia tra intervento pubblico e imprenditoria privata*, «Studi romani», 40, 1-2, 1992, pp. 23 - 36.

Tosi C., *Il marchese Albergotti colonnello delle bande Aretine del 1799*, in A. M. Rao (a cura di), *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Carocci, Roma 1999, pp. 217 - 253.

Tosti M., *Gli «atleti della fede»: emigrazione e controrivoluzione nello Stato della Chiesa*, «Cristianesimo nella Storia», 2, 1989, pp. 347 - 388, ripubblicato in D. Menozzi, (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990, pp. 233 - 285.

Trasselli C., *Processi politici romani dal 1792 al 1798*, «Rassegna Storica del Risorgimento» XXV, 11 - 12 novembre - dicembre 1938, Roma 1938, pp. 53 - 65.

Trasselli C., *Il vespro romano del 1798*, «L'Urbe. Rivista Romana», XII, dicembre 1938, pp. 40 - 48.

Travaglini C. M., «Ognuno per non pagare si fa povero». *Il sistema delle corporazioni romane agli inizi del Settecento*, in A. Guenzi, P. Massa, A. Muioli (a cura di), *Corporazioni e gruppi professionali nell'Italia moderna*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 277 - 305.

Turi G., *Viva maria. Riforme, rivoluzione e insorgenze in Toscanan (1790 - 1799)*, Il Mulino, Bologna 1999.

Uguccioni R. P., *La comunità ebraica di Pesaro dopo la restaurazione*, «Pesaro città e contà», 3, 1993, pp. 21 - 38.

Uguccioni R. P., *Note sulla comunità ebraica di Pesaro nel secolo XIX*, «Pesaro città e contà», 7, 1996, pp. 77 - 88.

Unterman A., *Dizionario di usi e leggende ebraiche*, a cura di A. Foa, Laterza, Roma-Bari, 1994.

Uspenskij B. A., *Storie e semiotica. La percezione del tempo come problema semiotico*, in *Storia e*

semiotica, Bompiani, Milano 1988.

Valentinelli F., *Memorie storiche sulle principali cagioni e circostanze della rivoluzione di Roma e Napoli*, s.n.t. 1800.

Venturi F., *La circolazione delle idee*, «Rassegna storica del Risorgimento», 41, 1954, 2-3, pp. 203 - 222.

Venturi F., *Elementi e tentativi di riforma nello Stato Pontificio del Settecento*, «Rivista storica italiana», LXXV, 1963, 14, pp. 778 - 817.

Venturi F., *Settecento Riformatore, I da Muratori a Beccarla*, Einaudi, Torino 1998.

Verucci G., *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, «Critica storia», XXVII, 1990, 3, pp. 493 - 510.

Villani P., *Società rurale e ceti dirigenti (XVIII-XX secolo). Pagine di storia e Storiografia*, Morano, Napoli 1989.

Visceglia M. A., *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Viella, Roma 2002.

Vivanti C. (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 11 Gli ebrei in Italia*, 2 voll., Einaudi, Torino 1996 - 1997.

Vivanti C., *Ebrei e storia d'Italia*, in D. Bidussa, E. Collotti Pischel, R. Scardi (a cura di), *Identità e storia degli Ebrei*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 49 - 59.

Vivanti C., *Storia degli ebrei in Italia e storia d'Italia*, in C. Vivanti, *Incontri con la storia. Politica, cultura e società nell'Europa moderna*, M. Gotor e G. Pedullà, (a cura di), Edizioni SEAM, Formello 2001.

Vovelle M., *La morte e l'Occidente. Dal 1300 ai giorni nostri*, Laterza, Roma-Bari 1983.

Vovelle M., *La metamorfosi della festa. Provenza 1750-1820*, Il Mulino, Bologna 1986.

Vovelle M., *I mediatori culturali*, in M. Vovelle, *Ideologie e mentalità*, Guida, Napoli 1989, pp. 165 - 178.

Vovelle M., *La scoperta della politica. Geopolitica della Rivoluzione francese*, Edipuglia, Bari 1995.

Wiesner M. E., *Le donne nell'Europa moderna 1500 - 1750*, Einaudi, Torino 2003.

Yerushalmi Y. H., *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Pratiche Editrice, Parma 1983.

Zaghi C., *L'Italia di Napoleone dalla Cisalpina al Regno*, in «Storia d'Italia», vol. XVIII/1, diretta da G. Galasso, Utet, Torino 1986.

Zaghi C., *L'Italia di Napoleone*, Utet, Torino 1989.

Zemon Davis N., *Donne ai margini. Tre vite del XVII secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1996.